توفيق بن عامر

التجربة الدينية
بين الوحدة والتنوع







د. توفيق بن عامر

التجربة الدينية
بين الوحدة والتنوع

د. توفيق بن عامر

التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع





الكتاب: **التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع**

تأليف: **د. توفيق بن عامر**

الطبعة الأولى، 2013

عدد الصفحات: 240

القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-655-4

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية

هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+

Email: info@mominoun.com

توطئة

إن مفهوم التجربة الدينية المراد تناوله في فصول هذا الكتاب يتمثل في تفاعل الفرد والمجموعة عبر التاريخ مع الظاهرة الدينية ذات المرجعية الواحدة سواء على صعيد الرؤية والتمثل أو التعاطي والممارسة أو الاستلهام والإبداع أو الفكر والنظر. كما تروم هذه المقاربة التركيز على ظاهرة.التنوع في تلك التجربة بالرغم من انتسابها إلى مرجعية واحدة هي بمثابة المستند العقائدي المشترك أو النواة الجامعة والموحدة.

ولا يتعلق غرضنا من هذه الفصول بالحديث عن ظاهرة التنوع في التجارب الدينية ذات المرجعيات المختلفة وذلك لأن تلك الظاهرة تعتبر حقيقة بديهية فضلاً عن كونها أمراً بادياً للعيان لا يرتاب فيه اثنان ولا يحتاج الباحث في رصده إلى كبير عناء أو عمق نظر. فاختلاف المرجعيات من شأنه وطبيعته أن يفرز التعدد والتنوع في التجارب الدينية لما تنبني عليه تلك التجارب من اختلاف في النظر إلى المقدس وفي أساليب التفاعل معه وفي المنظومات العقائدية التي تستند إليها والتي تشكل رؤيتها للإنسان وللكون ولما وراء الوجود. علاوة على ما يكتنف تلك التجارب من ملابسات تاريخية وحضارية وما يعتورها من طوارئ الزمان والمكان.

لكن الطريف وغير السائد في الثقافة الدينية هو التنوع في التجارب الدينية ذات المرجعية الواحدة. وهو تنوع غالباً ما يراد طمسه أو تجاهله وحتى إدانته في سبيل إثبات الوحدة وحرصاً على التوقي من شبح الفرقة والاختلاف. وذلك لأن الثقافة الدينية السائدة لا ترى في الاختلاف ثراء فكرياً وثقافياً وحضارياً بقدر ما ترى فيه افتراقاً وزيغاً وانحرافاً عن سواء السبيل وعن الصراط المستقيم تخشى مغبته ولا تحمد عقباه.

وغني عن البيان ما تنبني عليه تلك الثقافة من مصادرة مفادها التسليم بالحقيقة الواحدة والمطلقة وعمادها الاعتقاد بأن الحقيقة الدينية لا تقبل التعدد والتنوع وهي مصادرة من شأنها أن تفضي إلى الحجر على العقول وإلى ادعاء امتلاك الحقيقة من طرف واحد وذلك هو الانغلاق والتعصب بعينه. فقد غاب عن أصحاب هذا التصور للحقيقة الدينية أن الوحدة في المرجعية لا تعني بالضرورة الوحدة في التمثل وأن التعدد والتنوع في هذه لا يعني التعدد والتنوع في تلك. كما غاب عن تصورهم أن التنوع يمكن تحقيقه في إطار الوحدة دون إجحاف بها بل دعماً وإغناء لأبعادها. **بينما لا يمكن لقسر العقول على التوحد إلا أن يفضي إلى تنميط المعرفة مما لا تزداد به تلك الوحدة إلا ضموراً وفقراً وهشاشة في مواجهة عوادي الزمان.**

ومع ذلك فالتنوع في التجربة الدينية الإسلامية حقيقة موضوعية لا يمكن جحدها أو إنكارها. وهو تنوع اقتضته المقاربات الدينية المختلفة بين عقلانية ووجدانية وتشريعية وتعبدية وأخلاقية وسلوكية ومثالية وواقعية ونظرية وعملية وفكرية وإبداعية وسياسية واجتماعية وغير ذلك من المقاربات كما اقتضته الأوضاع الإقليمية والتاريخية

المختلفة مما ينهض دليلاً على أن التمثل للظاهرة الدينية في الإسلام لم يكن تمثلاً مستقراً وجامداً ولا تمثلاً نمطياً كما يراد تقديمه أحياناً على أنه الحقيقة الواحدة وإنما هو تمثل متنوع التجليات متغير في الزمان والمكان ورهين التعدد في الرؤى والمقاربات الثقافية المتراكمة عبر التاريخ.

وقد حاولنا في هذه الورقات أن نعرض على نظر القارئ النبيه بعض النماذج الممثلة لهذا التنوع في الوحدة انتخبناها من التراث الديني لحضارة الإسلام وأولينا فيها اهتماماً خاصاً بإسلام الوعاظ وإسلام الفقهاء وإسلام الصوفية والإسلام الطرقي وانتقينا من خلالها ألواناً من الخطاب منها ما اعتمد العقل ومنها ما استلهم الوجدان مع التركيز على كل ما تميزت به تلك الخطابات من أبعاد فكرية وإبداعية.

ولم نكتف في التمثيل لهذا الانتقال من الوحدة إلى التنوع بمجرد العرض والتشخيص للنماذج المشار إليها وإنما اجتهدنا بما في الوسع في تعليل ذلك بأهم العوامل والدواعي الثقافية والاجتماعية والتاريخية وإن كنا قد ركزنا اهتمامنا بشكل خاص على عامل مركزي هو عامل القراءة والتأويل. فألمعنا منذ الباب الأول إلى أصول التأويلية الإسلامية الكلاسيكية وإلى أبرز تياراتها ومناهجها باعتبارها الآلية الأساسية لذلك الانتقال والرحم الأول لإنجاب التنوع في التجربة الدينية الإسلامية بل في الثقافة الإسلامية بوجه عام باعتبارها ثقافة تأويلية بالأساس.

وإذا ما كانت تلك النماذج المعروضة من التجارب الدينية الإسلامية خاضعة في تشكلها وصياغتها لمنطق تلك التأويلية

الكلاسيكية ومناهجها المختلفة فإن منهجنا في تحليلها وتقويمها يستأنس بالرؤية الحديثة لمفهوم القراءة ويخضع للشروط العلمية والموضوعية في التعامل مع التراث وهو ما سوغ لنا تصدير هذا الكتاب بمحاولة الإجابة عن السؤال الآتي: كيف نقرأ التراث؟

الباب الأول

في القراءة والتأويل

الفصل الأول

كيف نقرأ التراث

في نوع المقاربة

يتناول هذا البحث النظر في الوسائل الكفيلة بتجديد المناهج المعتمدة في دراسة التراث انطلاقاً من مقاربة نقدية لتلك المناهج وانتهاء باقتراح منهج بديل يضمن أوفر حظوظ الملاءمة بين طبيعة التراث وأساليب دراسته وطرق التفاعل معه.

وقد ارتكزت هذه المحاولة على ثلاثة محاور رئيسية أولها الاهتمام بتوصيف التراث في تجلياته المختلفة المعنوية والمادية وبتدقيق مفهومه وحصر دلالاته المتنوعة والمتطورة عبر التاريخ مع الحرص على مواكبة أطوار حياة هذا المصطلح في الثقافة العربية ومقارنته بما يعادله من مصطلحات في ثقافات أخرى وذلك بهدف الوقوف على حقيقته والغوص على معانيه الجوهرية واستكناه ما في تركيبته البنيوية من مكونات مركزية وأخرى هامشية.

وهو تحليل ضروري للتأكد من هوية الظاهرة المراد التعامل معها وللتحري في اختيار الوسائل الناجعة لإجراء ذلك التعامل على الوجه المناسب، وتشمل العناية في هذا المحور الأول أيضاً وبعد دراسة الظاهرة التراثية من شتى أبعادها وزواياها تحسس كيفيات الوعي

بالتراث في الثقافة العربية في أبرز مراحلها، فكان التساؤل عن مدى وعي القدامى بهذه الظاهرة وعن كيفية تصورهم لها سلباً وإيجاباً، ومقارنة ذلك الوعي والتصور بما تجلى في كتابات العرب المحدثين من تمثل لها واستكناه لحقيقتها، ولمزيد تبين خصائص هذا التمثل العربي الحديث للتراث وكيفية الوعي به أجريت الموازنة بينه وبين ما ارتسم من تصور له في الثقافة الغربية الحديثة منذ انبعاث النهضة الأوروبية مما يسمح برصد الفوارق بين كلا التصورين.

واستأثر الاهتمام في هذا المحور إثر تحديد طبيعة الوعي بالتراث باستجلاء العوامل المتحكمة في أسلوب التعامل معه والموجهة لذلك التعامل، سواء في ما يتصل بالرؤى القديمة أو الحديثة أو العربية أو الغربية. وذلك تمهيداً لتدارس المناهج المعتمدة في تحليل التراث وفهم أركان بناها الأساسية، أما ثاني محاور هذا البحث فيتناول دراسة ما تداوله الفكر العربي الحديث من مناهج في التعامل مع التراث دراسةً نقدية، وذلك وفق منهجية ثلاثية الأبعاد كان الابتداء فيها بوصف تلك المناهج والتعريف بها ثم العمل على تحليلها وتفكيك عناصرها الأساسية للتمكن في النهاية من تشخيص جوانب القوة والضعف فيها وتقويم ما تمخض عنه تطبيقها من نتائج وانعكاسات على الحياة الفكرية والثقافية العربية الحديثة من ناحية، وعلى صورة التراث كما رسمتها تلك المناهج من ناحية أخرى. وقد أفضت العملية الاستقرائية لتلك المناهج المتداولة في كتابات المحدثين إلى استصفاء خمسة مناهج رئيسية اعتماداً على نسبة تواترها القوية ودوام استعمالها في تلك الكتابات طوال العصر الحديث كما أفضى توصيفها وتحليلها ثم نقدها إلى تصنيفها وفق اتجاهات وتيارات فكرية محددة.

وقد تمثل هذا التصنيف في هذه الصيغ الاصطلاحية الخمس الآتية:

أولاً، المنهج السلفي التقليدي المحافظ، وثانياً المنهج التحرري الرافض، وثالثاً المنهج الإصلاحي التوفيقي، ورابعاً المنهج التوظيفي النفعي، وخامساً وأخيراً المنهج المعياري الانتقائي. وقد تكفل البحث والتحليل والنقد بإبراز المستندات المبررة لهذا التصنيف والمسوغة لما انبنى عليه من تقويم، وإذا ما كان الحديث قد جنح إلى الاجتزاء بالقليل من الأمثلة عن الكثير فمرده الحدود المرسومة لإطار هذا البحث من ناحية وكثافة المنجز من الأدبيات الفكرية العربية الحديثة في هذا المجال من ناحية أخرى، فكان الاكتفاء بالأنموذج بمثابة مفيد الكلام الذي يغنيك قليله عن كثيره.

وقد أسفر تقليب النظر في تلك المناهج موضوع الدراسة عن محدوديتها في التعامل مع التراث وعما اعتراها من ضروب الخلل والتهافت في الوسائل المعتمدة مما يفضي إلى انعكاسات سلبية سواء على مسار الفكر وآليات اشتغاله أو على صورة التراث موضوع ذلك الاشتغال وهو ما يدعو إلى النظر والتدبر ويحفز الفكر إلى البحث عن منهج بديل.

ولهذا كان موضوع المحور الثالث من هذا البحث تحسس ملامح هذا المنهج البديل والتوسل بالعمل على التخلص من وجوه الخلل المرصودة في التجارب المنهجية السالفة ومن تبعاتها السلبية وباقتراح طرح منهجي جديد يقوم على أسس أقرب إلى الموضوعية رغم الإقرار بنسبيتها وبأن قصارى الفكر البشري أن يقاربها قدر الطاقة إن لم يسعه إدراكها.

كما يحرص قدر الإمكان على احترام المواصفات الحقيقية للتراث ومراعاة طبيعته وهويته ويسعى مع ذلك إلى تمثل مقولات الحداثة ومكتسبات العلم الحديث ويحسن الاستئناس بها في عملية استنطاق فكر التراث واستكناه أبعاده واستيعاب ثوابته ومتغيراته والتمييز فيه بين الجوهري والمبدئي والعرضي والظرفي والبحث في تركيبته الداخلية للتعرف إلى نسيجه وكيفية تشكله حتى يتمكن من اكتشاف الخلفية الفكرية والرؤى الثقافية الكامنة فيه أو المحتجبة وراءه. وقد تم الاصطلاح على هذا المنهج البديل في البحث وتصنيفه في صيغة المنهج التاريخي النقدي وكان الدافع إلى هذا الضرب من التصنيف ما يفترض أن يتميز به المنهج المقترح من حياد علمي إيجابي يتنكب إسقاط هموم الذات على الموضوع ويتلافى ترقيع الحاضر بتمزيق الماضي وتزييفه ويرفض التقوقع في سجن التراث كما يرفض القطيعة معه ويعمل على إرساء علاقة واعية معه تيسر انخراطه في سيرورة الفكر الإنساني وتجعل منه دافعاً لشحذ الوعي بتلك السيرورة بهدف تجاوزه لاستكمال مسيرة الفكر نحو آفاق أرحب دائمة التطور والتجديد. تلك هي الأهداف والغايات التي اعتزم مشروع هذا البحث رسم ملامحها والإقناع بها وعرضها على الحوار والنقاش.

في معنى التراث

إنني كلما قلبت النظر في التراث من خلال تجربتي المتواضعة لم أجد له معنى سوى أنه ثقافة الماضي والثقافة هي ما تفرزه الحضارة من نتاج الفكر والوجدان والساعد. وهي بهذا المعنى لا تكاد تعدو الموروث الحضاري، وهذا الموروث يحمل بالضرورة بصمات هذه

الحضارة وخصائصها بما فيها من جوانب نراها اليوم إيجابية أو سلبية. فمصطلح التراث في نظري لا ينبغي أن يطلق على جانب دون آخر لأن الإرث أو الموروث لا يتجزأ بل هو كل متماسك فنحن ورثنا عن عصور الازدهار كما ورثنا عن عصور الانحطاط وفي كل الأحوال إن كل موروث هو مرتبط بالماضي، فالتراث إذن هو نتاج الزمان والمكان ومن المتعذر فصله عنهما بل من المعتذر فهمه دون إدراجه في إطارهما. والوعي بالتراث مشروط بالوعي بتطور الزمان. نحن نعي التراث بالقياس إلى تفاعلنا مع غيره مما ليس من جنسه كما نعي الماضي نتيجة وعينا بالحاضر.

والمجموعة البشرية التي لا تعي حاضرها عاجزة عن الوعي بتراثها ولعلنا نحن أيضاً لم نطرح قضية التراث إلا ابتداء من تساؤلنا عن حاضرنا ويمكن أن نؤرخ لظهور المصطلح في الخطاب العربي بتاريخ بدايات الوعي بالحداثة أو الاحتكاك بإفرازاتها على الأقل، وهذا يدعونا إلى التساؤل هل كان للقدامى وعي بالتراث أم لا. لقد أشرنا إلى أن الوعي بالتراث مشروط بوعي آخر أي بإدراك ما ليس منه فوجود الموروث من نتاج الحضارة يحدد بوجود المستحدث من نتاج تلك الحضارة. وبناء على ذلك يمكن القول بأن وعي القدامى بالتراث كان مواكباً لفترات من تاريخهم دون أخرى

ولئن كنا لا نجد خلال فترات الوعي تداولاً للمصطلح فإننا لا نعدم مصطلحات أخرى لديهم تحيل على جوانب من هذا المفهوم لاسيما إبان الاحتكاك بتراث حضارات أخرى كحضارة اليونان مثلاً ومن هذه المصطلحات الموحية تلك الأزواج المتقابلة والتي يحدد تقابلها سمات ذلك الوعي ومنها النقل والعقل أو المنقول والمعقول

والشريعة والحكمة والقديم والجديد والسنة والبدعة أو الاتباع والابتداع.

وفي ما عدا تلك الفترات من الوعي تنقلب الأزواج آحاداً بعد القضاء على البدعة لمصلحة السنة وعلى العقل لمصلحة النقل وعلى الحكمة لمصلحة الشريعة وعلى الجديد لمصلحة القديم وعلى الحاضر لمصلحة الماضي فينعدم ذلك الوعي بالموروث لانعدام الزوج الذي به يتميز.

وهكذا يمكن أن نفسر غياب الوعي بالتراث في هذه الفترات بغياب المستحدث فيها، وإذا ما طفا ذلك الوعي به اليوم على السطح من جديد فلأن مستحدثاً ما قد وجد ليشير إليه بالبنان.

إلا أن المقارنة بين وعينا بالتراث بالأمس ووعينا به اليوم لا يعني تطابقاً وتماثلاً بين الصنفين من الوعي لأن مستحدث اليوم ليس بالضرورة من جنس مستحدث الأمس بل إنه قطعاً مختلف عنه، ولعله يجسم من بعض جوانبه المعرفية خاصة قطيعة مع التراث لم يكن الحديث في القديم يجسمها بالحدة نفسها. وهو ما يجعل وعينا اليوم بالتراث وطرحنا لقضاياه أكثر قلقاً وحيرة من وعي أجدادنا به وطرحهم لقضاياه.

لكن قلق وعينا وحيرته لا يعنيان أننا أكثر نجاحاً في تعاملنا مع التراث من أجدادنا، بل إن الأدلة على العكس من ذلك ما فتئت قائمة على أنهم كانوا أكثر نجاحاً منا في هذا المجال. ويعزى ذلك النجاح إلى عدة أسباب من أهمها أنهم قد تمكنوا من أن يحددوا للتراث دوراً فاعلاً في ما تحقق من نهضة في العصر الوسيط هو دور المنشط والدافع لمسيرة الحضارة وانطلاقها وليس دور الحابس أو الكابح لتلك

المسيرة والانطلاقة. وهم لم يبلغوا هذا المدى في التعامل مع التراث إلا بتوفر عامل ثانٍ له الصدارة ضمن شتى العوامل الفاعلة في نسج هذه العلاقة وهو الاضطلاع الكامل باستيعاب مستحدثات العصر المعنوية والمادية واستكمال شروط الوعي بها والمساهمة في تنميتها وتطويرها. والمقصود بالمستحدثات المعنوية مختلف روافد المعرفة الإنسانية التي ابتكرها العقل البشري في مرحلة من مراحل التاريخ والمتمثلة في علوم العصر ورؤاه الفلسفية وتصوره لمدلول الحضارة ومفهوم المدنية وتلك المعارف والرؤى والتمثلات هي التي خولت لأصحابها قراءةً واعية للتراث، مما أهلَه للاضطلاع بدوره وأكسبه الفعالية المنشودة. لكن المستحدثات المعنوية هذه ليس لها وجود منفصل عن مستحدثات العصر المادية أبداً، بل هي وثيقة الارتباط بها وملازمة لها في أحوال مدها وجزرها وتوقفها وسيرها فإحداهما سليلة الأخرى إذ ما انفكا في تفاعل جدلي سلباً وإيجاباً، وعلى غرار هذا التفاعل قامت ولا تزال تقوم حياة المجتمعات ومسيرة الحضارة والتاريخ. ولا جدال أيضاً في أنه يعتبر من أبرز ملامح نهضتنا الوسيطة، بل هو من الأسس التي بنيت عليها تلك النهضة التي عرفت كيف ترسي مع التراث علاقاتها الملائمة، حتى إذا ما وهت تلك الأسس أدرك هذه العلاقة الانخرام.

ويفضي بنا التأمل في النهضة الأوروبية إلى نتائج قريبة جداً مما ذكرنا فلا أحد اليوم ينكر الدور الذي لعبه التراث اليوناني والروماني والإسلامي في قيام هذه النهضة وفي مراجعة الأوضاع الفكرية والعقدية والثقافية التي كانت عليها الأوضاع الأوروبية في القرون الوسطى. وقد تزامنت هذه المراجعة النقدية الواعية بالتراث مع بوادر

النهوض المادي بالسيطرة على مسالك التجارة العالمية واكتشاف العالم الجديد في الوقت الذي بدأت فيه القوى الإسلامية في الاستقرار ثم الانحسار كما تزامنت تلك المراجعة مع ما أحدثه ازدهار رأس المال والثورة الصناعية من قلب جذري للهياكل الاقتصادية والاجتماعية. ثم إن هذه المستحدثات المادية قد ظلت في تفاعل جدلي مع المستحدثات المعنوية التي طرأت على عالم الثقافة فغيرت رؤى الفكر وطورت الاقتصاد وقلبت نظرة الإنسان إلى الكون وأنتجت نهضة علمية تقنية فتحت بها عهداً جديداً هو عهد الحداثة الذي صارت اليوم تطمح إلى أن تستشرف ما بعده.

في منهج القراءة

وفي مقابل كل ذلك أين نحن اليوم من التراث وما هو مدى وعينا به بعد أن تداولنا مفهومه الاصطلاحي الحديث من بداية عصر النهضة. وهل بإمكاننا القول بأن ذلك الوعي قد استكمل من الشروط التي شرحناها آنفاً ما به يكون وعياً حقاً؟ إن جحد الحقيقة لا يؤدي إلى نفيها بقدر ما يبرهن بطريقة غير مباشرة على تأكيدها وإثباتها وهناك على الأقل حقيقتان ينبغي التسليم والاعتراف بهما اعترافاً يمكن من مواجهتهما بكل مسؤولية وهما يعتبران المحور الذي به يمكن لنا أن نقيس مدى سلامة وعينا بالتراث وجدوى تعاملنا وتفاعلنا معه. وتتمثل أولاهما في أن الاحتكاك بالحداثة والأخذ بأطراف من مكتسباتها المعنوية لا يعني قطعاً الانخراط فيها باستيعاب مقولاتها والإسهام في صنعها وتتمثل الثانية في أن حظوظ مجتمعاتنا من النهوض المادي لا يكاد يفي بحاجيات معاشها وهو أبعد بطابعه الاستهلاكي الهامشي من

أن يدخل بها عهد التصنيع والتكنولوجيا. وطبيعي أن يكون لهشاشة حاضرنا هذا انعكاسات على مستوى وعينا بالتراث وأساليب تفاعلنا معه لأن نوع العلاقة التي تربطنا به مشروطة بأوضاعنا الراهنة بقدر ما هي رهينة عناصره ومكوناته. ومن الهين على الدارس اليوم من خلال نظرة ارتجاعية عجلى رصد أبرز السمات المميزة لما عقدناه من علاقات مع تراثنا منذ بوادر وعينا الأولى بقضيته أو بالأحرى بقضية وجودنا ومصيرنا. ولعل أول ما تجدر ملاحظته قبل تفحص تلك الخصائص والسمات ما اعترى تلك العلاقات من تفاوت واهتزاز واضطراب يصل بها إلى حدود التقابل والتدابر والتنافي. فنحن في الواقع إزاء قراءات متعددة ومختلفة للتراث تنم عن ضروب من التعامل معه تفتقر إلى التجانس والوحدة وتتنوع بتنوع المستويات الثقافية عندنا وهي إلى اليوم في تعايش مستمر يدل على أن الموقف ما فتئ في مرحلة المخاض وعلى أن المثقف العربي ما انفك مستشعراً الإشكال المخيم على الجسور الممتدة بيننا وبين التراث وهو إشكال تعكسه وجوه التعامل المتداولة والتي يمكن الوقوف على ستة أصناف منها على الأقل.

أولاً: التعامل السلفي التقليدي المحافظ المتعصب للتراث ولثقافة الماضي والرافض لكل جديد وهو موقف من أقدم المواقف إلا أنه يتميز بإصرار واضح ولا يكاد صوته يخفت إلا ليطفو من جديد كلما سنحت له الظروف المساندة فكمونه يدل على أن الثقافة العربية لم تتجاوزه بصورة نهائية.

ويقوم هذا الصنف من التعامل على الثوابت الآتية: تمجيد التراث واعتباره قيماً مطلقة خارج حدود الزمان والمكان واعتباره

مجسداً للهوية وقاعدة لمكونات الشخصية الأصيلة وسلاحاً لمحاربة كل محاولة تجديد أو إضافة لأن الماضي هو الكمال والمثل الأعلى ودرعاً للتحصن من مؤثرات المثاقفة باعتبارها خطراً على التراث ومسخاً للشخصية. ولا جدال في أن هذا الموقف يمثل أدنى درجات الوعي بالتراث لأنه يقيم علاقاته معه على الوشائج الوجدانية وينظر إليه نظرة لاتاريخية تحيط الماضي بهالة قدسية وتحنط الحاضر في أطر ماضوية. وهو ضرب من الاستلاب يصبح معه التراث عائقاً عن التقدم وكابحاً للنمو وعقبة في طريق النهضة.

ثانياً: التعامل التحديثي التحرري الرافض وهو يقف على طرفي نقيض مع منهج التعامل السالف على الأقل في الظاهر وله أيضاً ثوابته ومنطلقاته وفي مقدمتها إعلان القطيعة مع التراث واعتباره معرقلاً للنهضة والدعوة إلى التجديد ومواكبة العصر بالنسج على منوال الغرب الحديث. ولا يخفى ما في هذا الموقف فضلاً عن تورطه في نوع آخر من الاغتراب وتنكره لمكونات الشخصية ومميزات الهوية من تغافل عن امتداد التراث في وجودنا الواعي وفي ما وراء ذلك الوعي وعن الوشائج البينة والخفية التي لا يجدي معها القطع أو التنكر ولا يغير من الحقيقة شيئاً. ولعل هذا الموقف يتقاطع مع سالفه في أكثر من نقطة رغم ما يبدو عليهما من تقابل شكلي، فكما أن هذا التنكر للتراث لا يغير من الحقيقة شيئاً فإن ذاك بتبنيه له وذوده عنه لا يضيف إلى الواقع شيئاً وهما في نهاية المطاف لا يتفاعلان مع التراث تفاعلاً واعياً.

ثالثاً: التعامل الإصلاحي التوفيقي وهو يمثل جملة المواقف الداعية إلى ضرورة الملائمة بين التراث والحداثة والتوفيق بين قيم

الأصالة ومتطلبات المعاصرة وهو بهذه الصفة يسلك منهجاً وسطاً بين الموقفين السابقين رغبة من ناحية في المحافظة على مميزات الشخصية وخصائص الهوية وحرصاً من ناحية أخرى على الأخذ بمبادئ التطور وأسباب التقدم. وقد اعتبر هذا التعامل ولا يزال بمثابة الحل في نظر أربابه ودعاته لما أحاط العلاقة بالتراث من تصدع وإشكال. ولعل هذه الرؤية الإصلاحية هي التي كتب لها الانتشار الأوسع لتبشيرها بالحل الوسط ومنهج الوفاق كما مثلت منطلقاً رئيسياً في فكر النهضة والقاعدة التي انبثق منها هذا الفكر وآل إليها وإن كان في الأثناء قد شجبها أو تمرد عليها. إلا أن هذا المنهج التوفيقي بطابعه التبسيطي لم يكن في الحقيقة قد حل الإشكال المطروح على الفكر بقدر ما رام طمسه وتجاوزه تجاوزاً شكلياً فأضاف إليه إشكالاً آخر. ونعني إشكال النشاز القائم في المنظومة الفكرية بين قيم غير متجانسة وذلك بالرغم مما توخاه هذا المنهج من نزعة تبريرية تأويلية رام بها صهر الجديد في القديم أو بعث القديم في الجديد فكانت النتيجة تحويراً وتحريفاً لطبيعة كل منهما وأفضى ذلك إلى غربة فكرية لا إزاء منطق الحداثة فقط بل إزاء التراث أيضاً كما أنه في الوقت الذي رام فيه هذا الموقف بناء الذات الأصيلة والمتفتحة قد أورثها ضرباً من الازدواجية التلفيقية المنذرة بالتذبذب والانفصام، وهو نوع ثالث من الاغتراب ونعني به اغتراب الذات في دورانها حول نفسها.

رابعاً: التعامل التوظيفي النفعي وهو ضرب من التعامل مع التراث متفرع عن النوع السابق ولعله يمثل إحدى صيغه التطبيقية المشوهة والمبتذلة وهي تطبيقات غالباً ما تمارسها أو تدعمها الإيديولوجيات السياسية السائدة وتتمثل في توظيف الماضي لخدمة

أغراض آنية وأهداف نفعية ظرفية غير آبهة بإسقاط مشاغل الحاضر وقضاياه على ثقافة الماضي وموروثه. فيقع تبعاً لذلك إخضاع التراث لقراءات ينطلق فيها أصحابها من تأويلات مسبقة فتراهم لا يفهمون منه تقريباً إلا ما يريدون فهمه مما تمليه عليهم همومهم الراهنة. وبقدر ما تتغير الظروف والأوضاع والمواقف تتغير القراءات وقد تصل في تغيرها وتقلبها إلى حد التناقض فيصبح التراث دليلاً على الشيء وضده ومستنداً إلى الأمر ونقيضه. ولا يخفى ما في هذا التعامل من نزعة ذرائعية وبرغماتية تبرر الغاية فيها الوسيلة ويستعمل فيها التراث أداة تبرير وتزكية لإضفاء المشروعية على ممارسات الحاضر، ولا جدال في أن هذا الأسلوب في التعامل لا يمكن إلا أن يمثل استهتاراً بالتراث نزداد به غربة عنه ويزداد به بعداً عنا.

خامساً: التعامل المعياري الانتقائي وهو أيضاً من روافد المنهج التعاملي الأسبق وفرع من فروعه. وهو كذلك صنو للنوع السابق وربيب له وإن كان يختلف عنه في دقة التناول وجدية الطرح لأنه ينظر في التراث لذاته نظرة تقييمية ولا يوظفه لغايات وأغراض خارجة عنه ولا يقحم فيه ولا يضيف إليه ما ليس منه. إلا أنه يعمد إلى تحليل التراث تحليلاً معيارياً انتقائياً مميزاً فيه بين الجيد والرديء والصالح والفاسد والمنحرف والسوي والعرضي والجوهري والظرفي والسرمدي، ومتسائلاً عما ينبغي الاحتفاظ به منه وما يتعين التخلي عنه وتركه وإذا ما كانت العبرة بالنتائج فإن ما تسفر عنه هذه الرؤية رغم طابعها التحليلي المنهجي لا يختلف كثيراً عما أسفرت عنه الرؤى السالفة من تنكر لطبيعة التراث وتعسف في تناوله واعتباره معطى مجرداً من شروطه التاريخية ينقل عبر الزمان والمكان ويخضع

بمقاييس معيارية لعملية الانتقاء والأخذ والترك. بينما الواقع يثبت أن لكل عصر ثقافته المتميزة التي يتعذر عزلها عنه أو استعارتها منه.

وهكذا يتضح أن الصيغ الخمس التي اجتهدنا في رصدها عبر المجال الثقافي العربي والتي أوجزنا الحديث عن تجلياتها المختلفة تشف عن مناهج في التعامل مع التراث تعكس في الآن نفسه حظوظ العقلية العربية ذاتها من ثقافة العصر كما تنم عما يكتنف هذه العقلية من إشكال وحيرة إزاء قضايا الحاضر وتحديات المستقبل وفي طليعتها التساؤل الملح عن الطريق السليم للنهضة وهو تساؤل يكتنفه الخوف والرغبة. الرغبة في الرقي وإثبات الذات والخوف على الخصوصية ومكتسبات الهوية، وفي هذا المخاض الفكري العسير وذلك المناخ الحضاري الحرج كان التعامل مع التراث قد جعل منه في الأغلب قوة جذب إلى الوراء بينما كان الهدف منه عكس ذلك تماماً.

ولكي تفضي الجهود إلى نقيض الأهداف المرسومة ينبغي أن يكون الخلل كامناً في السبل والمناهج المؤدية إليها. وهي سبل ومناهج تدل على أن تلك الأساليب في التعامل مع التراث لم تكن ملائمة لمفهومه وطبيعته، ولم توفق تبعاً لذلك إلى جعله عنصراً فاعلاً في مشروع النهضة وهو ما شعر المثقف العربي المعاصر بضرورة تلافيه متخذاً لذلك من التراث موقفاً سادساً لم ينتشر على الساحة الثقافية انتشاراً كافياً ولم ينل حظه من التجذر المطلوب ولعله لا يعد موقف النخبة بل هو موقف نخبة النخبة ممن تبلور عندهم الوعي بمدلول التراث ودوره ونوع العلاقة التي تربطنا به. وقد أرسى هؤلاء الأسس لنوع مغاير من التعامل مع التراث هو التعامل التاريخي النقدي الذي يعمد إلى سبر أغواره وتحليل أجزائه ومساءلته وفق منطق العصر

الذي أنتجه حتى يتسنى النفاذ إلى منطقه الداخلي وهي غاية لا تدرك دون تفكيك بنيته الثقافية وإعادة تركيبها والتأليف بين عناصرها تأليفاً كفيلاً بإدراجها من منظور تطوري في سياق الفكر الإنساني. وهو مشروع سيظل إنجازه في حاجة مستمرة إلى توظيف العلوم والمناهج الحديثة التي بدونها لا يمكن تصور تفاعل إيجابي مع التراث فمثل هذا التعامل التاريخي النقدي كفيل بالكشف لا فقط عن مجاهله وألغازه بل هو الكفيل أيضاً بالكشف عن التركيبة الذهنية لدى منتجيه وورثته فبمعرفته نزداد معرفة بذواتنا ونكون أقدر على تفهم شخصيتنا وبناء هويتنا وفي هذا الضرب من التعامل أيضاً ضمان لأدراك سنة التطور وللانخراط فيها وبه أيضاً يكون للتاريخ عندنا معنى فننضم إلى ركبه ونقلع عن الوقوف على هامشه.

الفصل الثاني

التجربة التأويلية في الإسلام

1- في الظاهرة التأويلية:

إن الظاهرة التأويلية بما هي بحث عن معنى خفي وراء ظاهر الخطاب[1] ضاربة في أعماق تاريخ الثقافة الإنسانية لأنها ظاهرة محايثة بطبيعتها لوظيفة اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات وملازمة أيضاً لوظيفة الفكر باعتباره نشاطاً يهدف إلى استكناه مدلول تلك العلامات. لكن لعملية التفهم هذه درجات قد لا يقنع فيها الفكر بالمدلولات المباشرة للرموز اللغوية وينزع إلى مستويات أخرى من الفهم لدواع شتى. منها ما تستلزمه نوعية الخطاب في حد ذاته ودرجة حظه من البيان ومنها ما تقتضيه دواع خارجة عنه ويمكن إرجاعها إلى مسؤوليات المتلقي ذاته في صناعة المعنى وإلى ما يريد فهمه من ذلك الخطاب بحسب الملابسات الذاتية أو الموضوعية المحيطة به. ويمكن

---

(1) كل التعريفات اللغوية للفظ التأويل تحيل على معنى الأول فالرجوع والعاقبة أي رد دلالة الخطاب عن معناه اللغوي في أصل الوضع إلى معنى محتمل أو «مرجوح» وسمح به ظاهره ففي **لسان العرب** لابن منظور هو من الأول «والأول هو الرجوع» وفي **مقاييس اللغة** لابن فارس «تأويل الكلام عاقبته وما يؤول إليه» ج1 ص 162. وفي **مجمع البيان** للطبرسي «رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر» ج1 ص 1.

القول بأن ذلك النزوع إلى مستويات غير مباشرة في فهم الخطاب ودواعي ذلك النزوع والقوانين والآليات المتحكمة فيه تمثل جميعها المكونات الأساسية للظاهرة التأويلية.

ولا مراء في أن هذا الضرب من النشاط الفكري التأويلي قد تجلى في أقدم صوره في الفلسفة الإغريقية مع أفلاطون وأرسطو في نقدهما للفكر السفسطائي وفي سياق الجدل بين الفلسفة والسفسطة[1] فالهرمينوطيقا (Herméneutique) مصطلح من أصل يوناني وهو يعني التأويل أو فن التأويل[2] لكن هذا النشاط التأويلي قد ترسخ خاصة في الثقافة الدينية ابتداء بالثقافة اليهودية حيث تم استنباط قواعد لتأويل التوراة لغوياً وعقائدياً وشرعياً[3] واستمر ذلك النشاط التأويلي حول الكتاب المقدس مما جعل جل الباحثين يؤكدون النشأة الدينية للظاهرة التأويلية. ذلك أنها عرفت أوسع تجلياتها في حركة تفسير الإنجيل الهادفة إلى حل المشكلات المتصلة بفهم النص الديني المسيحي وبالعلاقة بين الشفهي والمكتوب في ذلك النص وبين العهد القديم والعهد الجديد فضلاً عن عملية صياغة العقائد المسيحية[4]، وكانت تلكم الجهود التأويلية في مواجهة مع سلطة القراءة الأحادية للنصوص

---

(1) علي الشنوفي: «الدواعي الأولى للتأويل: الأزمات السلطوية» - **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية** - العدد الرابع - جوان 1985.

(2) محمد المتقن: «في مفهومي القراءة والتأويل» - **مجلة عالم الفكر**- الكويت - المجلد 33 - أكتوبر/ ديسمبر 2004- ص 29.

(3) **قاموس المفاهيم الفلسفية** - *Dictionnaire des notions philosophiques* ص 1129/ 1130.

(4) **القاموس الموسوعي الجديد في علوم اللغة**- *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*، ص 487.

المقدسة إذ انعدمت الثقة تدريجياً في القراءة الواحدة وفي الاعتقاد بوجود معنى أوحد للوحي يمثل الحقيقة المطلقة فضلاً عن عوامل التباعد اللغوي عن معنى الخطاب في أصل الوضع.

أما بالنسبة إلى الثقافة العربية قبل الإسلام فلم يكن للظاهرة التأويلية فيها حضور واضح لغياب النصوص الباعثة عليها ولسيطرة الطابع الشفوي على تلك الثقافة ولتقلص مساحات الفكر الديني والفلسفي في ربوعها. لكننا لا نعدم مع ذلك بعض الإشارات في القرآن إلى ما كان يسمى في تلك البيئة العربية بـ«تأويل الأحاديث»[1] الذي كان منحصراً في ما يبدو في دوائر ضيقة، تتصل في رأي بعض المستشرقين بما كان يروى عن الأمم الماضية وعن أهل الكتاب[2]، وإن كانت تشمل كذلك حسب ما نفهمه من السياق القرآني تعبير الرؤى واستشراف المغيبات. إلا أن ذلك التأويل للأحاديث لم يكن له من الشيوع والتأثير ما يمكنه من تشكيل نظرة متكاملة ورؤية متماسكة حول الوجود والمصير. وإن كنا نرى في وجودها تمهيداً وإرهاصاً لتشكل الظاهرة التأويلية في الإسلام. فينبغي إذاً أن ننتظر نزول الوحي وظهور الحدث القرآني ليكون للظاهرة التأويلية حضور واضح في تلك البيئة الثقافية.

2- القرآن والتأويل:

لقد وردت كلمة تأويل في النص القرآني سبع عشرة مرة: اثنتان

(1) القرآن الكريم - سورة يوسف - الآيات: 6 - 21 - 101.

(2) القرطبي- **الجامع لأحكام القرآن** : يقول في تفسير الآية: «ويعلمك من تأويل الأحاديث»: أي أحاديث الأمم والكتب وأهل التوحيد.

منها في سورة آل عمران في الآية السابعة[1] واثنتان في سورة الأعراف في الآية الثالثة والخمسين[2] واثنتان في سورة الكهف في الآيتين الثامنة والسبعين والثانية والثمانين[3] وثماني مرات في سورة يوسف في الآيات السادسة[4] والحادية والعشرين[5] والسادسة والثلاثين[6] والسابعة والثلاثين[7] والرابعة والأربعين[8] والخامسة والأربعين[9] والمائة[10] والحادية بعد المائة[11] ومرة في سورة يونس في الآية التاسعة والثلاثين[12] وأخرى في سورة الإسراء في الآية الخامسة

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ . . . . .﴾

(2) سورة الأعراف: الآية 53: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾

(3) سورة الكهف: الآية 78 و82: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

(4) سورة يوسف - الآية: 6 ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾

(5) سورة يوسف - الآية: 21 ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ﴾

(6) سورة يوسف - الآية: 36 ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾

(7) سورة يوسف - الآية: 37 ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ﴾

(8) سورة يوسف - الآية: 44 ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾

(9) سورة يوسف - الآية: 45 ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾

(10) سورة يوسف - الآية: 100 ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ﴾

(11) سورة يوسف - الآية: 101 ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ﴾

(12) سورة يونس - الآية: 39 ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ﴾

والثلاثين[1]. وبناء على ذلك يمكن القول بأن هذه الكلمة قد كان لها حضور مكثف في النص القرآني إذ تردد ذكرها في سبع سور وفي خمس عشرة آية[2]، والجدير بالملاحظة أن لذلك الحضور دلالة خاصة إذ لم يعد الفعل التأويلي منحصراً في النصوص الثواني أو في الثقافة المحيطة بالنص الأصلي والمتفاعلة معه عبر التمثل والقراءة كما كان الشأن من قبل، بل أصبح فعل التأويل محايثاً لفعل التنزيل ومرتبطاً به عضوياً في إطار النص المؤسس. لقد أصبح التنزيل يستحضر التأويل ويتوقعه على أنه من لوازمه الحتمية وعلى أنه الوجه الثاني المتمم له. وبذلك تتحول العلاقة بينهما من مجرد حوار تاريخي أو تقابل بين خطاب إلهي وفهم بشري إلى علامة تفاعل وتكامل يعترف بها المقدس ذاته وإذا ما كانت كثافة حضور اللفظ قد شفت عن هذه الدلالة، فإن التنوع في سياقات وروده واستعماله ينم عن دلالات أيضاً لعل أظهرها الوعي الكامن في النص التأسيسي بأهمية الفعل التأويلي وبالمراهنة على قدرة الفكر البشري وجدارته بالنهوض بهذه المهمة على النحو السوي الذي يرتئيه الوحي السماوي ويطمح إلى تحقيقه. وقد توهم بعض المحدثين[3]، سيراً على خطى بعض القدامى، أن المعرفة التأويلية في السياق القرآني منحصرة في العلم

---

(1) سورة الإسراء - الآية: 35 ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

(2) نصر حامد أبو زيد - **مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن** - المركز الثقافي العربي - بيروت 1990 - ص 232.

(3) محمود محمد ربيع - **أسرار التأويل** - الهيئة المصرية العامة للكتاب -1993 - ص 15 وما تلاها.

الإلهي ومقصورة عليه. بينما يرى المتأمل في ذلك السياق أن الحصر مقصور على نوع واحد من التأويل المتعلق بالغيب دون أنواع أخرى. وكل ما في الأمر أننا نلاحظ في النص نزوعاً إلى التدخل في الثقافة التأويلية السائدة إبان نزوله وطموحاً إلى محاورتها والإسهام في توجيهها وتعديلها وفق الرؤية الدينية الجديدة التي بشربها. فهناك حسب النص تأويل حسن وآخر أحسن منه[1]، وهناك تأويل رديء لأنه يبتغي الفتنة[2]، وآخر سوي يتقنه العلماء[3]، وثمة أيضاً تأويل يحسنه الأنبياء والأولياء بتعليم من الله[4]، ومن التأويل أيضاً ما هو مغيب لا يعلمه إلا الله[5]. فالتأويل إذن من منظور الوحي درجات يرتقي فيها الإنسان بصورة لامتناهية لأن المنتهى هو ما عند الله من علم وفيما دون ذلك مستويات تتاح للبشر متفاوتة في حظها من النجاح. والمطلوب في تلك الضروب المختلفة من التأويل أن تكون قائمة على رؤية مناسبة لمفهوم التنزيل ولما جاء به من هداية حتى تكون بديلاً للرؤى التأويلية السائدة. فما هي إذن مكونات هذه الرؤية؟

3- أصول الرؤية التأويلية في الإسلام

يذهب بعض الباحثين[6] إلى نفي وجود رؤية تأويلية متكاملة في

---

(1) سورة الإسراء - الآية 35 - سورة النساء الآية 59.

(2) سورة آل عمران - الآية 7.

(3) المصدر نفسه.

(4) سورة يوسف - الآيات: 6- 21- 36- 37- 44- 45- 100- 101- سورة الكهف - الآية 78 و82.

(5) سورة يونس - الآية 39 - سورة الأعراف - الآية 53.

(6) محمود محمد ربيع: **أسرار التأويل** - ص 25 -32.

النص القرآني، ويرى أن لفظ التأويل قد ورد فيه خلال سياقات متفرقة لا جامع بينها وأنه لا يتعلق بمواضيع محددة وإنما هو مجرد إشارة إلى أسلوب في النظر لا يرتبط بمجالات بعينها. يقول في ذلك: «فإننا إذا استعرضنا الآيات القرآنية الكريمة التي وردت بها لفظة التأويل كما بينا، فإننا نجد أنه ليس للتأويل موضوع محدد وإنما هو يتناول مسائل متفرقة إما تتعلق بتفسير الرؤى أو تتعلق بالإخبار عن غيب في الدنيا أو تتعلق بحسم الخلاف بين المسلمين وأولي الأمر أو تتعلق بالإحسان في البيع بإيفاء الكيل والعدل في الميزان أو تتعلق بموقف كل من أهل الزيغ والراسخين في العلم من المحكم والمتشابه من الآيات أو تتعلق بعاقبة الكافرين وحسرتهم يوم القيامة أو تتعلق بمسارعة الكفار بالتكذيب قبل التريث والتثبت مما جاء به الرسول... فإننا إذا ذهبنا نلتمس لعلم التأويل منهجاً محدداً فإننا لا نجد له منهجاً على الإطلاق»[1]، إلا أننا نلاحظ في هذا الرأي قصوراً عن استكناه الرؤية التأليفية الكامنة وراء ذلك الظاهر المتفرق ونرى أنه بإمكان المتمعن في مجمل السياقات التي ورد فيها لفظ التأويل في النص القرآني أن يرصد فيها ثلاث بؤر دلالية يكمل بعضها بعضاً في تناسق وانسجام. تتعلق الأولى بمجال السلوك الفردي والجماعي ومجال المعاملات وتمثلها الآية التاسعة والخمسون من سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[2]، وكذلك الآية

(1) المرجع نفسه - ص 25- 32.
(2) سورة النساء - الآية 59.

الخامسة والثلاثون من سورة الإسراء: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1]، فالتأويل في الآية الأولى مرتبط بالفصل في النزاعات وفي الآية الثانية بالمعاملات التجارية مما يضفي عليه دلالة تشريعية لها صلة بالأحكام. فهذا صنف أول من التأويل يمكن وسمه بالتأويل الشرعي.

وتتعلق البؤرة الدلالية الثانية بمجال الاعتقاد ويمثلها عدد من الآيات منها الآية الثانية والخمسون والثالثة والخمسون من سورة الأعراف[2] والتاسعة والثلاثون من سورة يونس[3]، لكن الآية التي تمثلها بامتياز هي الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[4]، وقد أكد العلماء من مفسرين ودارسين لمتشابه القرآن ومصنفين لعلوم القرآن أن المقصود بالآيات المتشابهات تلك التي يحدث ظاهرها التباساً في الاعتقاد يتعين رفعه باعتماد التأويل[5]، وبذلك يكون التأويل في سياق هذه الآيات ذا طابع عقدي

---

(1) سورة الإسراء - الآية 35.

(2) ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾.

(3) ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾

(4) سورة آل عمران - الآية 7.

(5) راجع في ذلك: ابن قتيبة - **تأويل مشكل القرآن** - ط 2 - دار التراث - القاهرة- 1973. والشريف الرضي: **حقائق التأويل في متشابه التنزيل** - دار المهاجر - بيروت- لبنان -د. ت. - والقاضي عبد الجبار: **متشابه القرآن** - دار التراث القاهرة 1969.

وهو الذي وسم في ما بعد بالتأويل الكلامي أما البؤرة الدلالية الثالثة فلا صلة لها بالتأويل اللفظي للخطاب القرآني وإنما تتصل بتأويل مظاهر الوجود وتمثلها جملة من الآيات من بينها الآية الثانية والثمانون من سورة الكهف[1]، وقد وردت في سياق قصة موسى والولي وتعلقت دلالتها بالمعنى الباطن للحوادث لا بمعنى اللفظ ودلالته ومنها الآيات السادسة[2] والسادسة والثلاثون[3] والسابعة والثلاثون[4] والحادية والأربعون[5] والثالثة والأربعون[6] والتاسعة والأربعون[7] والحادية بعد المائة[8] من سورة يوسف ،وقد تكرر فيه لفظ التأويل ثماني مرات مضافاً تارة إلى الأحلام والرؤى وطوراً إلى استشراف الغيب. تلك هي المجالات التي يتناولها التأويل في السياقات القرآنية وهي إما مجالات شرعية أو عقدية أو كونية عرفانية لها صلة بالوجود وبما وراء الوجود ولا يخفى ما بين هذه المجالات من تكامل وتماسك إذ تكون في مجموعها وحدة تمثل جوهر الرسالة ومحتواها.

4- التأويل بين المفارقة والمحايثة:

وقد أدرك المسلمون الأوائل أهمية التأويل ونقلت عنهم آراء

---

(1) ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾

(2) ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾

(3) ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾

(4) ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ﴾

(5) ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾

(6) ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾

(7) ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾

(8) ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾

ومواقف بشأنه، وقد انقسموا فيه إلى فريقين اعتبر أحدهما أن التأويل علم إلهي أو لدني يتصل بالغيب وليس للبشر فيه حظ أو نصيب إذ لا يعلم الغيب إلا الله. وقد مثل هذا الاتجاه بعض الصحابة والتابعين مثل جابر بن عبد الله وابن عمر وعائشة والشعبي وسفيان الثوري ومالك ابن أنس وعمر بن عبد العزيز وغيرهم[1]، وقد رأى هؤلاء أن الوقف في الآية السابعة من سورة آل عمران عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وما تلاه استئناف مقطوع عما قبله.

ويمكن إدراج حادثة صبيغ بن المنذر في إطار هذا الاتجاه الرافض لمبدأ التأويل[2]، بينما اعتبر الفريق الثاني إمكان العلم بالتأويل وسلموا بأن الراسخين في العلم يعلمونه وبأن ذكرهم في الآية المشار إليها موصول بما قبله وجعلوا ما تلاه في موضع نصب على الحال. ويروى أن مجاهداً كان أول القائلين بهذا الرأي واتبعه في ذلك آخرون كابن عباس والربيع ومحمد بن الزبير والقاسم ابن محمد وغيرهم[3]. وكان ابن عباس يقول: «أنا ممن يعلم تأويله»[4] ويروى أن الرسول دعا الله له بأن يفقهه في الدين ويعلمه التأويل[5].

وبالرغم من هذا الخلاف تمكن أنصار التأويل من دعم موقفهم

---

(1) القرطبي - **الجامع لأحكام القرآن** = انظر تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران.

(2) المصدر نفسه - راجع أيضاً: السيوطي: **الدر المنثور** - ج 2 - ص 7.

(3) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**: راجع تفسيره للآية 7 من سورة آل عمران.

(4) السيوطي - **الإتقان في علوم القرآن** - ط 4 - استنبول - تركيا - 1978 - ص 234 وما تلاها.

(5) المصدر نفسه.

وفرض كلمتهم على الساحة الثقافية الإسلامية غير مكتفين في الذود عنها بالحجج النقلية وإنما أيدوها كذلك بالأدلة العقلية، فالرسالة قد وردت بياناً وهدياً للناس ولا معنى لانغلاقها على الإفهام أو لاستئثار العناية الإلهية ببعض دلالاتها دون بعض. كما أن ورود المتشابه في القرآن لم يكن عبثاً وإنما هو لحكمة إلهية إذ فيه صرف للهمم عن التقليد ودعوة «إلى نظر الجميع فيه والتدبر والتفكر في آياته ومعانيه وعجائب ما أودع تعالى فيه من الأدلة والبيان»[1]، وهكذا أدرك المسلمون في فترة مبكرة أهمية التأويل حتى قال ابن قتيبة في كتابه **تأويل مشكل القرآن**: «ولسنا نزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم وهذا غلط من متأوليه في اللغة والمعنى»[2]، كما تصدرت لفظة التأويل أول تفسير متكامل للقرآن هو **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** لابن جرير الطبري. وقد أيد القاضي عبد الجبار بعد ذلك الاتجاه نفسه حين قال في كتابه **شرح الأصول الخمسة**: «وهذا طريقنا في سائر المتشابه: أنه لا بد أن يكون له تأويل صحيح يخرج على مذهب العرب من غير تكلف وتعسف»[3]. وحين قال في **المغني**: «فأما القول بأن تأويله لا يعرفه إلا الرسول فقد بينا فساد ذلك لأن الطريق الذي يعرف به الرسول ذلك هو

---

(1) القاضي عبد الجبار - **متشابه القرآن** - دار التراث - القاهرة - 1969 - ج1 ص 28.

(2) ابن قتيبة - **تأويل مشكل القرآن** - ط2 دار التراث - القاهرة - 1975 - ص 102.

(3) القاضي عبد الجبار- **شرح الأصول الخمسة** - ط 1 - مكتبة وهبة - 1965 - ص 88.

الجمع بين أدلة العقول واللغة والمحكم والمتشابه. وقد علمنا أن هذه الطريقة يصح من العلماء أن يتوصلوا بها.....»[1] من الواضح إذن أن المسلمين قد تجاوزوا في معظمهم النظرة التي تجعل التأويل حكراً على الرسول أو على العلم الإلهي وقد مكنهم ذلك التجاوز من ممارسة النشاط التأويلي في ما له صلة بسلوك الإنسان وعقيدته ونظرته إلى الوجود. وتلك هي المجالات التأويلية القرآنية التي أشرنا إليها والتي ستمثل في مجملها المكونات الأساسية للثقافة الإسلامية.

5- بوادر الممارسة التأويلية في الإسلام:

فالثقافة الإسلامية إذن ثقافة تأويلية تستند في عمومها إلى تلك الأصول القرآنية وإلى الأبعاد والحدود التي رسمتها للظاهرة التأويلية فكان التأويل الفقهي مناط السلوك وكان التأويل الكلامي مناط الاعتقاد، وكان التأويل الفلسفي والصوفي مناط النظر إلى الوجود، وقد حمل ذلك بعض الباحثين على القول بأن الفكر الإسلامي كله نابع من تدبر النص القرآني وأن مناهج التأويل المعتمدة في ذلك الفكر نابعة أيضاً من ذلك التدبر، حتى صرح أحدهم بأن «الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق

(1) القاضي عبد الجبار - **المغني في أبواب التوحيد والعدل** - ط1 - الجمهورية العربية المتحدة - 1960 - ج 16 ص 380.

ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة»[1].

وقد يبدو على ظاهر هذا الكلام شيء من المبالغة لأن المسلمين عبر تاريخهم الطويل قد استفادوا من معارف أخرى واحتكوا بحضارات مختلفة وأنتجوا ثقافة منفتحة على أوضاعهم الحضارية ومتفاعلة مع ما أنتجه غيرهم من علوم وفلسفات اقتبسوا منها ما أمكنهم وطوروه مسهِمين بذلك في الثقافة الإنسانية. لكن الإطار المعرفي العام الذي احتضن هذه الثقافة وعمل على استيعابها وإعادة إنتاجها هو الإطار القرآني عبر المناهج التأويلية التي عمل على ترسيخها. وهذا ما يجعلنا نعتبر أن الثقافة الإسلامية قد اندرجت بصورة عامة في نطاق تلك الحدود التأويلية التي رسمها النص.

لكن الاندراج في نطاق تلك الحدود ومطابقة المخطط التأويلي القرآني العام لا يكشف عن طبيعة الممارسة التأويلية الإسلامية وآلياتها المعتمدة عبر العصور. وهذا ما يدعونا إلى تحليل وجه من وجوه تلك الممارسة وكيفية تعامله مع تلك الأصول وأثر ذلك التعامل على المنتج الثقافي الإسلامي على الأقل في بداية نشأة الثقافة الإسلامية ومن خلال بوادر الممارسة التأويلية كما ارتسمت ملامحها منذ الإسلام المبكر.

6- في بدايات التأويل الشرعي:

لعل من أقدم تجليات الممارسة التأويلية في الإسلام قول الخليفة

---

(1) علي سامي النشار - **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** - ط 3 - دار المعارف - 1965 - ج 1 - ص 226.

الثالث عثمان لمنتقدي عدوله عن سيرة سلفه عمر بن الخطاب المشهور بعدله: «عمر منع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله وأنا أعطي أهلي وأقربائي ابتغاء وجه الله» في إشارة ضمنية إلى آيات النهي عن أكل أموال الناس بالباطل وآيات الأمر بصلة الرحم وإكرام ذوي القربى لكن هذه المعادلة التي سوى فيها عثمان بينه وبين عمر في ابتغاء وجه الله قد غيب فيها عنصراً أساسياً للوصول إلى مبتغاه وهو مصدر المنع والعطاء والفرق بين المال العام والمال الخاص.

وسرعان ما سينكشف هذا العنصر المغيب لتحقيق الغرض من التأويل وذلك إبان بروز الخلاف على «الكنوز» بين أبي ذرّ الغفّاري وعثمان، ثم بينه وبين معاوية. فقد كان أبو ذرّ يعلن في عهد عثمان أن المال هو مال المسلمين والخليفة يبذره بينما كان الخليفة يرى أن المال للّه يؤتيه من يشاء. فيتضح الخلاف من جديد حول مصدر المال ولكنه خلاف تأويلي غايته تبرير السياسة المالية إذ لا جدال في أن المال لله وأن الله يرزق من يشاء، لكن ذلك المال قد جعله الله في أرزاق المسلمين ولا مجال للتصرف فيه إلا بالحق وبما نص عليه الشرع. فباسم التأويل يقع ضرب الآيات بعضها ببعض ويقع انتزاعها من سياقها واستحداث علاقات مصطنعة بينها. ويظهر هذا الخلاف التأويلي من جديد بين أبي ذرّ ومعاوية حول الآيتين الرابعة والثلاثين والخامسة والثلاثين من سورة التوبة وهما المشهورتان بآيتي الكنوز وهذا نصّهما: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ

وَظُهُورُهُمْۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[1]، فبينما كان معاوية يرى أنهما نزلتا في أهل الكتاب كان أبو ذرّ يرى أنهما نزلتا فينا وفيهم. ولا يسع المتمعن في الآيتين أن يغفل عما في دلالتيهما من شمول رغم ورودهما في سياق الحديث عن أهل الكتاب، إذ لا وجود لتخصيص قطعي ولا لاستثناء واضح، ولا يمكن عقلاً أن يعاب على أهل الكتاب ما يحمد على المسلمين، لكن معاوية كان يميل إلى التأويل الذي يتماشى مع سياسته في البذخ والترف واكتناز الثورة ويفضل السياق الذي يناسبه على سياق آخر لا يتماشى مع تلك السياسة.

وقد تعدى هذا النوع من التأويل تبرير السياسة المالية إلى الخوض في أصول الحكم وفي المشروعية السياسية، وذلك حينما تمكن معاوية في موقعة صفّين من اللعب على المقدس بالمناداة بتحكيم كتاب الله عند إحساسه بالهزيمة في صراعه مع علي على الخلافة. وكان معاوية مدركاً لما في الخطاب القرآني من إجمال وكلية يسمحان لمؤوله بتشخيص المواقف وتعيينها من موقعه الخاص وقد يكون ذلك هو السبب الذي من أجله تردد علي في البداية في قبول التحكيم. ثم أذعن له تحت ضغط أنصاره وإن كان قد حاول تدارك ذلك بعد فوات الأوان عندما نصح عبد الله بن عباس بأن لا يحاج من خرجوا عليه بآيات القرآن لأنه على حد قوله «حمال أوجه»، وقد كان المقصود بتحكيم كتاب الله الاحتكام إلى الآية التاسعة من سورة الحجرات والتي جاء فيها: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا

(1) سورة التوبة - الآية 34 و35.

فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله﴾[1]، فبؤرة التأويل هنا تتمثل في تعيين الفئة الباغية وفي تحديد من تصح عليهم التسمية بأهل البغي في مقابل أهل الحق ما دام النص لم ينطق بذلك وإنما نطق به الرجال وتبادلوا فيه التهم. إذ تذكر الأخبار أن أنصار عليّ كانوا يتهمون معاوية وأنصاره في تأويلهم وينسب تارة لعمار بن ياسر وطوراً لعبد الله بن مسعود أن أحدهما كان يردد يوم صفّين قوله: «لنقاتلنكم على تأويله كما قاتلناكم على تنزيله»، وفي رواية أخرى: «نحن ضربناكم على تنزيله واليوم نضربكم على تأويله»[2]، وهكذا كان الخلاف والانقسام والافتراق الأول في تاريخ الإسلام فقال الخارجون على عليّ «لا حكم إلا الله»[3]، وقال شيعة علي بالإمامة في شخصه وذريته وجنى معاوية ثمار خطته التأويلية ليحتكر الحكم لنفسه ولبني أمية.

7- في بدايات التأويل العقائدي:

تلك أبرز النماذج المبكرة من التأويل الشرعي، وقد مثلت مدخلاً إلى التأويل العقائدي ولا غرو فالعلاقة بينهما عضوية علاقة السلوك بالاعتقاد. ذلك أن الخلاف على قضايا المعاش قد كان لها انعكاس على المعتقد. وظهرت على الساحة الفكرية الإسلامية نماذج من التأويل لمسألة الإيمان حاول فيها أصحابها البحث عن مستندات

---

(1) سورة الحجرات، الآية 9.

(2) محمد الخضري بك - **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية** - طبعة القاهرة 1370 هـ، ج 2، ص64-70.

(3) المرجع نفسه.

لمواقفهم فسعى كل فريق إلى دعم تصوره الخاص لهذه المسألة ليبرئ به ذمته ويدين به غيره، وقد تناول هذا الضرب من التأويل إشكاليتين رئيستين هما إشكالية العمل وإشكالية القدر؛ أما الإشكالية الأولى وهي المنعقدة حول حكم مرتكب الكبيرة فصلتها وثيقة بأحداث الفتنة وما جرى فيها من اقتتال وكان الغرض من طرحها تحديد مسؤولية ما جرى، ولذلك كانت مسألة العمل الركن الأساسي الذي اختلف حوله المسلمون في تحديدهم للإيمان كل حسب موقعه من الأحداث.

وأما الإشكالية الثانية فقد شكلت امتداداً للإشكالية الأولى عندما سعى الأمويون إلى فرض سياسة الأمر الواقع واعتبارها بإرادة الله، إذ لو لم يكونوا على حق لما نصرهم الله وإذا جرى ما قد جرى فبقضاء الله وقدره، فنشروا بذلك عقيدة الجبر مستندين فيها إلى النص، بينما ذهب معارضوهم إلى الدفاع عن مبدأ الاختيار وعن مسؤولية الإنسان التي بنيت على أساسها عقيدة التكليف، واستندوا في ذلك أيضاً إلى آيات من النص القرآني.

8 – في بدايات التأويل الوجودي والماورائي

تلك كانت بدايات التأويل الشرعي والعقائدي في تاريخ الإسلام وهي بدايات قد مثلت إرهاصاً لظهور مناهج التأويل الفقهي والكلامي فيما تلا من الزمان، أما بدايات التأويل الوجودي والماورائي فقد تأخرت نشأتها عن ذلك التاريخ لحاجة ذلك النوع من التأويل إلى مخزون ثقافي أكثر تشعباً وتعقيداً وإلى روافد معرفية أكثر ثراءً وعمقاً. وإن كانت حركة الزهد في العصور الأولى قد مهدت للانتقال إلى مرحلة التأمل في الكون والوجود وغذتها في ذلك التيارات الفكرية

الوافدة على حضارة الإسلام المبكر من غنوص فارسي وحكمة يونانية، فكان ذلك إرهاصاً لظهور مناهج تأويلية جديدة مثلها التأويل الشيعي الباطني والتأويل العرفاني الصوفي والتأويل الفلسفي بروافده المختلفة. وليس من غرضنا في هذا السياق تحليل تلك المناهج المختلفة وإخضاعها لمسبر التقويم والنقد، وإن كان ذلك مما تطمح إليه همة الباحث في سياق آخر وفي مناسبة أخرى، وحسبنا في هذا المجال إدراك الغاية التي ارتسمناها، وهي مجرد الاستدلال على تأصل الظاهرة التأويلية في الثقافة الإسلامية تلك الظاهرة التي كانت بمثابة جسر الانتقال بالتجربة الدينية من الوحدة إلى التنوع.

الباب الثاني

في تنوع التجربة الدينية

الفصل الأول

الخطاب الوعظي

يروم هذا البحث التماس بعض المحددات لأحد أنواع الخطاب الديني في الإسلام ونعني به الخطاب الوعظي، انطلاقاً من خصائص نشأته ومروراً بأبرز مميزات تشكله وتطوره عبر التاريخ. ولا غناء في دراسة الخطاب كما هو معلوم عن مدخل لساني نقف من خلاله على دلالات مقولة الوعظ والموعظة اللغوية باعتبارها المنشأ الذي احتضن سائر مكوناتها المفهومية والأساس الذي انبنت عليه مدلولاتها الاصطلاحية، فنحن نتناول في تحليلنا للخطاب مدلوله العام والشامل لمختلف أشكال التعبير اللغوي، سواء في ذلك المنطوق منها والمكتوب، غير مقتصرين على صيغ بعينها أو نمط قولي مخصوص مع التسليم رغم ذلك بأن فن الخطابة يحتل بينها منزلة متميزة لاسيما إذا تعلق الأمر بالوعظ باعتباره خطاباً مباشراً بالأساس وإنتاجاً لغوياً ذا طابع شفاهي وإن كانت دواعي التدوين والتأليف فيه قد جعلته يندرج هو أيضاً ضمن المقروء والمكتوب.

والوعظ لغةً هو النصيحة والعبرة والإرشاد إلى الطريق القويم في الاعتقاد والسلوك. ويكون ذلك بالتذكير بعواقب الأمور ونتائج الأفعال والسلوك. وبالتمييز بين الصواب والخطأ والنافع والضار والمؤلم والملذّ والخير والشر، وبذلك تكون الموعظة أو العظة درساً في مجال

القيم ينشد السعادة والفضيلة سواء في أوضاع الإنسان المادية أو الروحية. فما هي أولاً أصول نشأة الخطاب الوعظي في الإسلام؟

ليست لنا معرفة دقيقة بأوضاع الخطاب الوعظي عند العرب قبل الإسلام. وهي أوضاع من شأنها أن تكون ذات صلة بالتحولات التي ستطرأ بظهور الدين الجديد، ومبلغ العلم في هذه المسألة لا يكاد يعدو ما ارتسم من ملامحها في مدونة الشعر الجاهلي، إذ الشعر هو في عرف القدامى والمحدثين «ديوان العرب»، ويتمثل مجمل تلك الملامح في حضور مكون أساسي من مكونات الرسالة الوعظية في ذلك الديوان ونعني به عنصر الحكمة. لكن الحكمة بما هي خطاب للعقل لم تكن لتشغل من فضاء الشعر إلا حيزاً محدوداً ناهيك أنها لم تمثل في ذلك الشعر ذي الطابع الغنائي غرضاً متميزاً، ولم يعرف من الشعراء بالتوفر عليها والإجادة فيها سوى عدد قليل، وإذا كان جوهر مفهوم الحكمة بمعناه اللغوي هو القيام على الجادة ونهج سبيل السداد وطريق الرشاد ألفينا معظم ما عبرت عنه تلك الحكم الشعرية العربية قد كان يستلهم السداد من القيم والأخلاقيات القبلية ويستوحي الرشاد من التجارب اليومية والممارسات الفردية والجماعية، وقلما كان يستمد قيمه من مرجعية ماورائية أو يدرج الحقيقة الدينية ضمن مرجعياته الأساسية. ولعل هذه الدائرة الضيقة الممثلة للاستثناء والمجسمة لتلك الأقلية هي التي بإمكاننا أن ندرج فيها تيار الأحناف الذي وجد في الشعر أيضاً تعبيراً له خلال الفترة الممهدة لظهور الإسلام، كما ندرج فيها من عرفوا في هذا الطور بحكماء العرب.

وقد وردت مادة «وعظ» ومشتقاتها في القرآن الكريم خمساً وعشرين مرة، وتضافرت دلالاتها على بيان طريق الحق والحث على

الهدى ومجانبة الضلال. يقول تعالى في سورة هود (الآية 120): ﴿وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ وقال أيضاً في سورة النحل (الآية 90): ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. وتدور كل هذه الدلالات على مبدأ مركزي في القرآن الكريم هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ (آل عمران) - (الآية 110) ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة)-(الآية 71) ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ﴾ (التوبة)-(الآية 67) وقد استغرقت هذه المعاني الوحي كله حتى وصف الكتاب بأنه ﴿بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران) - (آية 138) وقد أطلق اسم الموعظة على الكتاب الكريم في أكثر من آية كما في قوله تعالى من سورة يونس (الآية 57) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾، وكما اقترنت هذه الموعظة بمفهوم الحق والهدى والخير والمعروف وما يقابلها من ضلال وشر ومنكر وبغي على أساس التمسك بالقيم الأولى والأمر بها والتخلي عن الثانية والنهي عنها، اقترنت أيضاً بمفهوم العلم القائم من ناحية على الحكمة الإلهية والآيات البينات، ومن ناحية أخرى على العبرة والأذّكار بمثل من خلا من الأمم والأقوام وما يقابل ذلك العلم بفرعيه من جهالة وغرور وصد عن سبيل الله. وبهذا الاعتبار وردت الحكمة في عدد من الآيات مقترنة بالكتاب كما في قوله تعالى في سورة البقرة (الآية 231): ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ وقوله في سورة النحل (الآية 125):

﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾، وقد أضيفت إلى هذه الحكمة المنزلة والتي أجراها سبحانه على لسان الرسول عليه السلام العبرة والمثل والذكرى وما تقتضيه من اعتبار وأذكار وهي تندرج كلها في مكونات العلم في مقابل الجهل المفضي إلى الإصرار على الضلال وفي هذا السياق قال تعالى لنوح حين طلب نجاة ابنه ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾(هود)-(الآية 46) وفي هذا السياق أيضاً تجبرت عاد وقالت لهود ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡنَآ أَوَعَظۡتَ أَمۡ لَمۡ تَكُن مِّنَ ٱلۡوَٰعِظِينَ﴾ (الشعراء) - (الآية 136).

وتقوم الموعظة في القرآن فضلاً عن قيامها على ركني الحق والعلم على ركن ثالث هو الكلمة المعبر عنها بالموعظة الحسنة وفي ذلك بيان لأهمية الكلمة ومنزلتها في الإسلام تلك الكلمة التي كلم الله بها موسى تكليماً، وبشر الله بها مريم وكلم بها عيسى الناس في المهد وصدق بها يحيى وتلقاها آدم من ربه وابتلي بها إبراهيم. واستقرا الله بها نبي الإسلام وجعلها معجزة القرآن. إنها الكلمة السواء كلمة ربك الحسنى كلمة الصدق والعدل يحق الله بها الحق ويمحو الباطل وهي كلمة التقوى التي ألزم تعالى المؤمنين بها يوم الحديبية، تلك كلمة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أُكلها كل حين بإذن ربها، وإليه يصعد الكلام الطيب والعمل الصالح يرفعه. وكلمة ربك في الحقيقة كلمات عجز البحر عن أن يكون مداداً لها.

وبذلك يتضح أن القرآن بصفته الكتاب الموعظة قد تضمن أهم أركان المنهجية الوعظية في الإسلام لا على المستوى النظري فحسب بل على المستوى التطبيقي أيضاً، إذ احتوى على النماذج الوعظية المثلى والتي سيكون النشاط الوعظي في تاريخ الإسلام احتذاء لها

ونسجاً على منوالها. سواء في ما يتعلق بمحتوى الرسالة الوعظية أو ما يخص الخطة المتبعة في البلاغة الوعظية. لكن تفاعل الأدب الوعظي في الإسلام مع أركان تلك المرجعية القرآنية قد كان بنسب متفاوتة أملتها الأوضاع التاريخية والحاجيات المجتمعية والأولويات الظرفية. وبذلك تكيفت أبعاد الرسالة الوعظية وفق تلك المقتضيات واستلهمت من المرجع ما يناسب المقام وما يستجيب لتقلبات الأوضاع ويتلاءم مع أحكام الزمان والمكان.

ولعل أول الأبعاد التي كانت لها الهيمنة على الرسالة الوعظية هو البعد الدعوي الذي نجد له نماذج بارزة أولاً في النص الديني ولاسيما في صيغته الموجهة إلى كافة الناس وعموم البشر كما مثلته نماذج من الخطب أو الرسائل الوعظية الأولى في الإسلام. فالوعظ قد التبس في نشأته الإسلامية الأولى بمفهوم الدعوة وسبلها ومنهجيتها. وكان الخطاب فيها متجهاً بالدرجة الأولى إلى المشركين وهدايتهم إلى الصراط المستقيم، وقد كان شعار هذا الخطاب الدعوة السلمية والمجادلة بالتي هي أحسن والاحتكام إلى الرأي السديد والموقف الرشيد. وقد كان هذا النشاط الوعظي المبكر والذي اقتضته طبيعة المرحلة تجسيماً للأمر الإلهي الموجه إلى الرسول الكريم في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾.

وقد اكتسى هذا الخطاب بعداً آخر وعرف طوراً ثانياً تغير فيه سلم الأولويات، ولاسيما بعد أن قطعت الدعوة أشواطاً بعيدة واكتسحت في ظل الخلافة الراشدة مجالات فسيحة، فلم يعد ذلك الخطاب موجهاً بالدرجة الأولى إلى الآخر المشرك وإنما غيرت وجهته أحداث جسام طرأت على حياة الأمة وفي طليعتها حادث الفتنة، فإذا به ينكفئ على

ذاته، ويتخذ من ضمير المسلم مجالاً يرتاده ويذكره بواجباته ومسؤولياته. وأضحت محاسبة النفس الصيغة المثلى التي تتحقق فيها الرسالة الوعظية لأنها إنجاز لفعل الوعظ ذاته وتجسيد له في صورة الاتعاظ. أما تلك الرسالة فقد تلونت بلون جديد، إذ لم تعد تهدف في المقام الأول إلى دعوة المشركين وهداية الضالين، وإنما غدت تخاطب جمهور المسلمين وأصبح جوهر الخطاب تنبيهاً للغافلين وتذكيراً للمؤمنين استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ولئن كان «الوعد والوعيد» مبدأ ثابتاً من المبادئ التي يعتمدها هذا الخطاب في طوريه الأول والثاني فإنه قد غدا من خصائصه انطلاقاً من هذا الطور الخوف من سوء العاقبة وتمثل هول يوم الحساب وفظاعة صور العذاب الأخروي مما كان معه التركيز على طلب المغفرة والتكفير عن الذنوب والزهد في متاع الدنيا ولذاتها والتجافي عن دار الغرور لأن الآخرة خير وأبقى. وهكذا اكتسى الخطاب الوعظي طابعاً زهدياً منذ القرن الأول للهجرة. وإذا ما كانت مواعظ الحسن البصري الشهيرة قد تميزت ببلاغتها في محاسبة النفس وفي التحذير من مغريات الحياة الدنيا التي تشبه عنده بالأفعى السامة والليّنة الملمس فإن مواعظ أسد بن موسى في القرن الثاني للهجرة قد تفردت برسم أهوال يوم الحساب وعذاب الجحيم، مما يبعث الهلع في النفوس ويحملها على الضراعة إلى ربها وطلب الشفاعة منه يوم لا يشفع عنده إلا بإذنه. وإليك أنموذجاً من هذه المواعظ المثيرة للرهبة والإشفاق، إذ يقول:

باب ذكر شدة عذاب أهل النار.

ثنا أسد بن موسى: ثنا الفضيل بن عيّاض عن هشام عن الحسن، قال: تأكلهم النار كل يوم سبعين ألف مرة. كلما أنضجتهم وأكلتهم

قيل: عودوا فيعودون كما كانوا أول مرة.

ثنا أسد: ثنا عثمان بن مقسم عن عمرو عن الحسن وقتادة. في قوله تعالى: سأرهقه صعوداً، قال عذاباً لا راحة فيه.

ثنا أسد: ثنا محمد بن حازم عن الأعمش عن مجاهد، قال: يلقى الجرب على أهل النار فيحتكون حتى يبدو العظم. فيقولون: ما أصابنا هذا؟ فيقول: بأذاكم المؤمنين.

ثنا أسد: ثنا إسماعيل بن عيّاش عن ثعلبة بن مسلم الخثعمي عن أيوب بن بشير ألعجلي عن شفي بن مانع الأصبحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال: أربعة يؤذون أهل النار على ما بهم من الأذى، يسعون بين الحميم والجحيم، يدعون بالويل والثبور، ويقول أهل النار بعضهم لبعض: ما بال هؤلاء قد آذونا على ما بنا من أذى؟ قال: فرجل مغلق عليه تابوت من جمر، ورجل يجر أمعائه، ورجل يسيل فوه قيحاً ودماً، ورجل يأكل لحمه، فيقال لصاحب التابوت: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى؟ قال: فيقول: إن الأبعد مات وفي عنقه أموال الناس لم يجد لها قضاء أو وفاء، ثم يقال للذي يجر أمعاءه: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى؟ فيقال: إن الأبعد كان أين ما أصاب البول منه لا يغسله، ثم يقال للذي يسيل فوه قيحاً ودماً: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى؟ فيقال: إن الأبعد كان ينظر إلى كل كلمة خبيثة يستلذ كما يستلذ الرفث، قال: ثم يقال للذي يأكل لحمه: ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى؟ فيقال: إن الأبعد كان يأكل لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة.

ثنا أسد بن موسى: ثنا بكر بن خنيس عن عبد الله بن الحسن

عن الحسن، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا جبريل حدثني عن النار، قال: والذي بعثك بالحق، لو أن مثل خرق الإبرة خرق منها لاحترق أهل الأرض كلهم، والذي بعثك بالحق لو أن خازناً من خزّان جهنم أخرج لمات أهل الأرض إذا نظروا إليه، لما يرون من تشويه خلقه، والذي بعثك بالحق لو أن ثوباً من ثياب أهل جهنم علق بين السماء والأرض لمات أهل الأرض من نتن ريحه.

ثنا أسد: ثنا يزيد بن عطاء عن أبان عن أبي قلابة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسير له في شدّة الحر، إذ نزل بالظهيرة، فضرب له بناء واشتد على القوم حر الشمس من فوقهم والرمضاء من تحتهم، حتى جعل الرجل يكاد يتناول قدميه تناولاً ثم يتلفف في عبائه ثم ينجدل في الشمس، فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعزيهم فناداهم: ألا أراكم تجزعون من حر الشمس وبينكم وبين السماء مسيرة خمس مئة عام، والذي نفس محمد بيده لو أن باباً من أبواب جهنم فتح بالمشرق لغلى دماغ أناس بالمغرب حتى تسيل مناخرهم من حره. (كتاب **الزهد** - ص63-65).

ولئن اصطبغ أدب الوعظ في هذه المرحلة بلون زهدي واضح حتى عسر التمييز أحياناً كثيرة بين الوعاظ والزهاد، فإن هذا الأدب قلما تأثر بما حفلت به الساحة الثقافية والدينية إذاك من صراع مذهبي، بل لعله كان المفزع من ذلك الصراع والملجأ الذي احتمى به أهل التقوى من التورط في إدانة المسلمين لبعضهم بعضاً. فكانت الموعظة في الاعتصام بحبل الله والاستماع إلى صوت الضمير والاستجابة لنداء الحق والتضحية في سبيله بالنفس والنفيس. وبذلك كان الخطاب

الوعظي قاسماً مشتركاً بين مختلف النزعات والكلمة الموحدة في زمن الافتراق لأنها تدعو إلى مراجعة النفس في ضوء قيم الهدى والصلاح.

لكن تجذر الخطاب الوعظي في القيم الروحية والمثل الخلقية السامية قد جعله يغترف في مراحل لاحقة، ولاسيما ابتداء من القرن الثالث للهجرة من المبادئ والقيم الصوفية ويقتبس من التراث الصوفي الشعري والنثري ما غدا به أكثر انغماساً وتغلغلاً في خفايا النفس البشرية متعقباً لعيوبها ومبرزاً لخصالها ومميزاً للمحمود عن المذموم من نزعاتها وخلجاتها، متأسياً في ذلك بنماذج من المواعظ الصوفية الراقية كالتي تألقت على يدي المحاسبي في كتاب **الرعاية** أو كتاب **التوهم** والتي دأب الأمام الغزالي بعد ذلك على مزيد صقلها في **الإحياء**.

وقد غدا ذلك الخطاب أيضاً بفعل هذا التأثر والاقتباس أبلغ تأثيراً وأشد وقعاً في النفوس وأكثر تجييشاً للعاطفة الدينية وللوجد الروحي وشوق النفوس الزكية إلى بارئها حتى أضحى أحد كبار الوعاظ في القرن السادس للهجرة وهو ابن الجوزي المشهور بنقده الشديد للصوفية يستلهم مواعظه من آثارهم منوهاً بمقام المحبة ومستجيباً لدواعي الوجد، فينزل من على المنبر من شدة التأثر مردداً:

«يتشاكى الواجدون جوى واحداً والوجد ألوان»

وكما كان للأحداث التاريخية أثرها في تطور الخطاب الوعظي ونموه كان للأوضاع الاجتماعية دورها أيضاً في تكييفه وتلوينه فقد تفاعل مع تلك الأوضاع تفاعلاً ما لبث أن أدى إلى تصنيفه إلى مستويات مختلفة. وقد اختلفت تلك المستويات باختلاف الباثين للخطاب والمتقبلين له أو منتجيه ومستهلكيه. ونتج عن ذلك هيمنة

نوعين أساسيين من الأدب الوعظي سيتفرع كل منهما إلى روافد أو اتجاهات فرعية تنهض كلها دليلاً على مدى ما اتسم به الخطاب الوعظي من تكيف مع المعطيات المجتمعية الطارئة وتأقلم مع تجدد الظروف وتقلبات الزمان. أما النوع الأول فهو خطاب وعظيٌّ شعبي موجه إلى العامة من الناس وهم يسهِمون أيضاً بذاتهم في إنتاجه. وقد تمثل في ما عرفته أوساط العامة من قصص الوعاظ الذين كانوا يرتادون الساحات العمومية، حيث يتحلق حولهم الناس أو يترددون إلى أبواب المساجد في انتظار فراغ المصلين من صلاتهم ليزودوهم بأقاصيصهم الوعظية. وقد تميز هذا النوع بطابع تمثيلي تخييلي يستعيد حياة الأنبياء والصالحين في تفاصيل تعتمد الخيال أداة للتأثير والعرض السردي الملائم لمنهج القص. وكانت المادة المستخدمة والموظفة في ذلك النشاط الوعظي مزيجاً من الثقافة القرآنية والمأثورات الإسلامية وتراث الإسرائيليات والنصرانيات فضلاً عن مرويات شعبية خيالية حول سير بعض مشاهير أهل الصلاح والتقوى. وقد كان هذا النشاط الوعظي الشعبي في أول أمره نشاطاً حراً ذا طابع تلقائي بعيداً عن تأطير السلط القائمة، ولم يكن من حافز إليه في البداية سوى عامل التقوى والإصغاء إلى صوت الضمير عند الفراغ من شواغل الحياة اليومية. ولكنه سيفقد في ما بعد وبتغير الظروف الاجتماعية طابعه التطوعي والتلقائي، كما أن الحوافز المادية ستصبح من دوافعه الرئيسية، فضلاً عن أنه سيفقد تدريجياً حريته واستقلاله عن أنظار السلطة ومراقبتها نظراً إلى ما فيه من تجييش للعامة وتوجيه لمواقفها وتأثير في الرأي العام.

وفي موازاة هذا الخطاب الوعظي الشعبي وفي تزامن معه عرفت

الحياة الدينية الإسلامية نوعاً آخر من الخطاب هو الخطاب الوعظي النخبوي الذي اتخذ مجالاً له في الأوساط العالمة واتخذ بدوره صيغتين إحداهما في المجالس الخاصة لكبار الزهاد وعلى هامش حلقات العلم بالمساجد. ومن أشهر تلك المجالس الوعظية في التاريخ الإسلامي مجلس الحسن البصري الذي كان إذا اجتمع به جلاسه قال لهم «هاتوا انشروا النور» وهو يعني بذلك المقالات الوعظية المشفوعة بالذكر. وتميز هذا النمط من الوعظ الخاص بمستوى رفيع من التأمل والتحليل العقلي والنفسي للنصوص الدينية وبالتوفر على رصيد معرفي من علوم الدين، فضلاً عن تباري أصحابه في ابتكار القول البليغ والمؤثر. وكان موضوع المعاد والتزود له وكذلك الحرص على المطابقة بين السلوك والاعتقاد والعلم والعمل محور تلك المطارحات الوعظية.

وأما الصيغة الأخرى من هذا الخطاب فقد تولدت من العلاقة بين الواعظ وولي الأمر وهي صيغة موجهة إلى رجل السلطة وتندرج في إطار ما عرف بمواعظ الأمراء والملوك وقد عرفت هذه الصيغة الثانية تفرعاً أيضاً بمرور الزمن إلى مرحلتين متميزتين. ففي المرحلة الأولى التي تعود إلى عهد مبكر كان الخطاب الوعظي متسماً بنقد السلطة ومحاسبتها على مدى مراعاتها لمقتضيات الخطاب الشرعي كما كان الواعظ محترزاً في الغالب من الاختلاط بأولي الأمر ومتحرياً من الانخراط في المسؤولية السياسية ومتجنباً لما يكتنفها من إغراءات. وقد كان الواعظ مدركاً أنه يمثل السلطة الدينية والعلمية في مقابل السلطة السياسية الدنيوية. ولعل الكامن وراء هذا الموقف هو الإحساس الدفين بمدى الهوة الفاصلة بين الإسلام المعياري والإسلام

التاريخي وتمسك العلماء بقياس أحدهما على الآخر. إلا أن هذا الموقف قد فقد تدريجياً، وفي مراحل لاحقة من صرامته المبدئية واضطر أربابه إلى التكيف مع الزمان وقبول بعض التنازلات عن تصوراتهم المثالية أمام ضغط الواقع التماساً لأخف الأضرار وعملاً بالمبدأ الأصولي القائم على أن الضرورات تبيح المحظورات. فكان تبعاً لذلك استبدال منطق النقد بمنهج النصيحة ما دام ليس في الإمكان أحسن مما كان. . .

وأما الاتجاه الثاني المتمثل في وعظ الجمهور فقد شهد هو الآخر تطوراً ملحوظاً أفقده طابعه الحر والتلقائي وأضفى عليه صبغة المؤسسة الرسمية. وقد بلغ هذا التطور أوجه مع الوعاظ الحنابلة في عهد الدولة السلجوقية، إذ كانت الخلافة العباسية في تلك الظروف تستغل تعاطف العامة مع الاتجاه الحنبلي لاحتواء النفوذ السلجوقي الأشعري والتصدي للنفوذ الشيعي الباطني المتزايد. وبذلك أصبح للواعظ وظيفة دينية رسمية أضحى بمقتضاها لساناً معبراً عن إرادة السلطة وجزءاً من مخططاتها السياسية. كما استوجبت هذه الأوضاع الجديدة تكويناً خاصاً للواعظ يؤهله لامتلاك الأساليب الكفيلة بإبلاغ الرسالة الوعظية وبالتأثير في الجمهور العريض، وبذلك يجوز الحديث عن ظهور نوع من التعليمية الوعظية كتقليد مواز ومقابل لتقليد تلقين العلم في الأوساط العالمة والمثقفة، وإذا ما كان الدرس العلمي بالمدرسة النظامية على عهد الغزالي وأضرابه هو المهيمن على الحياة الدينية في القرن الخامس للهجرة وهو الممثل للتوجهات السلجوقية السياسية، فإن ذلك الدرس قد تقلص دوره تدريجياً لمصلحة الدرس الوعظي العام داخل المساجد وخارجها. وكان المذهب الحنبلي بحكم

مرجعيته النقلية وتقديسه للرؤية السلفية أكثر أهليةً من غيره لإنتاج ذلك الصنف من الدرس الوعظي الملائم للجمهور وللحياة الدينية العامة. ولعل أشهر مثال على الدور الذي لعبه الوعاظ الحنابلة في هذه المرحلة من تاريخ الخطاب الوعظي في الإسلام قد جسمه عبد الرحمان بن الجوزي بإنتاجه الوعظي الغزير، ومن أشهر مؤلفات ابن الجوزي الوعظية كتاب **ذم الهوى** وكتاب **القصص** وكتاب **الخواتيم** وكتاب **المدهش** وكتاب **صيد الخاطر**، وهي تنم عن تجربة وعظية طويلة تتجاوز حدود الهواية إلى مجال الاختصاص والاحتراف.

تلك كانت أهم اتجاهات الخطاب الوعظي في الإسلام وهي اتجاهات قد تبلورت منذ عصوره الأولى إلا أنها ستنصهر ابتداء من القرن الخامس للهجرة في اتجاهين رئيسيين وفي لونين من الإنتاج متمايزين لهما قواعدهما وأساليبهما المخصوصة، مما سيضفي عليهما طابعاً علمياً مستقراً وسيحدد لكل منهما خصائصه المنهجية. ونعني بهما أولاً علم وعظ الخاصة ممثلاً في الأدب السلطاني وثانياً علم وعظ العامة ممثلاً في كتب المواعظ المختلفة. وسوف يتواصل هذان الاتجاهان إلى عصور متأخرة من تاريخ الإسلام. ويتضح من خلال التأمل في الاتجاه الأول أنه قد صيغ وفق نمط من الخطاب قائم على النصيحة ويستمد قيمه من معنى مزدوج فقهي وحكمي تتضافر فيه القيم الشرعية مع الحكمة العقلية وتستلهم العبرة فيه من تجارب السابقين. وقد انقلب هذا النوع من التأليف بمرور الزمن إلى نوع من التقرير للوصفات الجاهزة الصالحة لكل زمان ومكان لكن وفرة التأليف في هذا الباب تشي بمدى تفاقم الحاجة إليه سواء من قبل منشئيه أو مستهلكيه وهي حاجة اقتضتها أوضاع التأزم في المؤسسة السياسية

والشعور بالبون الفاصل بين الواقع والمثال. وهكذا نجد أنفسنا مع هذا النمط إزاء ضرب من الوعظ المحنط الذي أضحت تؤثث به أحياناً المجالس السلطانية للتفريج عن النفس، إذ كثيراً ما كان ينجز بطلب من الحاكمين أنفسهم لأنه يوفر لهم نوعاً من الاتعاظ الخالي من الحرج مادام يتناول المبادئ العامة والنصيحة المطلقة، ولا يعتني بتصريف الأمور على صعيد التطبيق، ولدينا نماذج من تلك المؤلفات المتعددة والتي تدل مجرد عناوينها على تلك الرؤية المنمطة.

وأما الاتجاه الثاني فقد ظل أكثر مرونة وأثرى تنوعاً على مر الأحقاب رغم التزامه بالنزعة التعليمية، وإن تفاوتت درجات الانفتاح والانغلاق فيه من عصر إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى. وقد كانت ظاهرة التفاوت تلك خاضعة فيه لمقياسين أساسين هما أولاً درجة الاجتهاد في العلم من ناحية، وثانياً نسبة الاهتمام بتبدل أحوال العصر وتجدد مشاغله من ناحية أخرى. وبذلك أضحى الخطاب الوعظي مرآة عاكسة للمستوى الذي كانت عليه الثقافة الدينية لحظة إنتاجه ولا مراء في أن ذلك المستوى قد اتسم منذ عصر النهضة الحديثة وما واكبها من رؤى إصلاحية بهامش كبير من الثراء والتنوع وقدرة على التكيف مع قضايا العصر وهو ما حرص الخطاب على تمثيله والتعبير عنه إلى اليوم.

الفصل الثاني

بين الفقهاء والصوفية

إن النظر في تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصوفية في التراث الإسلامي لا يكاد يعثر، قبل القرن الثالث للهجرة، على احتراز هام من قبل حفظة الشريعة والقائمين عليها من العلماء إزاء أصحاب التجارب الصوفية من العباد والنساك. فلقد مضى قرن من الزمان على نشأة التصوف[1] كان فيه علماء الدين من الفقهاء والصوفية على جانب كبير من الوفاق المبدئي المؤسس على قاعدة مشتركة من التقوى الإسلامية بمفهومها القرآني القائم على الجمع بين العلم والعمل وبين التدبر لشؤون الدنيا والتزود للآخرة[2]، ولم يبد من الصوفية الأوائل ولاسيما الرواد منهم ما من شأنه أن يثير انتقاد رجال الفقه بوجه من الوجوه بل كانوا- خلافاً لذلك- محل إجلال وإكبار من جانبهم. حتى

---

(1) كان ذلك في أواسط القرن الثاني للهجرة مع العلم بأن النشأة سبقت ظهور المصطلح (انظر القشيري-**الرسالة القشيرية في علم التصوف**-دار الكتاب العربي-بيروت-لبنان -1957 م - ص8. ابن خلدون -**شفاء السائل لتهذيب المسائل**- المطبعة الكاثوليكية-بيروت لبنان 1959-**المقدمة**-الدار التونسية للنشر-1984م-ج2-ص584).

(2) ر.أ. نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**-ترجمة نور الدين شريبة- مكتبة الخانجي-القاهرة-1951 م - ص4 - وانظر أيضاً للمؤلف نفسه: **في التصرف الإسلامي وتاريخه**- ترجمة أبي العلاء عفيفي - القاهرة 1956 م، ص4 و48.

أن الكثير من الفقهاء ممن عرفوا بالتقوى قد مثلوا النواة الأولى التي التف حولها العباد والنساك من الصوفية[1]، وحتى أجاز الصوفية لأنفسهم أحياناً انتقاد بعض حملة الشريعة ممن غلب عليهم الاهتمام بتملق الساسة والحرص على المصالح العاجلة وخدموا بالعلم دنياهم أكثر مما تزودا به لأخراهم[2].

ولم يكن ذلك النقد إلا ليزيد الصوفية وجاهة لدى الرأي العام الإسلامي ويحقق لهم المناعة ضدّ أي لون من ألوان الخدش في مشروعية موقفهم الديني وهكذا فبالرغم من أن أول من تسمى باسم «الصوفي» - في ما يروى - قد كان ذا ميول شيعية وهو أبو هاشم

---

(1) من مشاهير الإعلام الذين جمعوا بين الفقه والزهد: الحسن البصري (ت 110 هـ) وسفيان الثوري (ت 135 هـ) كما كان أئمة المذاهب الفقهية من المتعاطفين مع النزعة الصوفية. فمما يروى عن مالك (ت 179 هـ) تمسكه بالجمع بين التقوى والعلم وقوله: «من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق». واعتقاده أن «العلم ليس بكثرة الرواية وإنما هو نور يضعه الله تعالي في القلب» (الذهبي- **ميزان الاعتدال**-ج1 ص192 - راجع أيضاً مقدمة محمد بن تاويت الملنجي لشفاء السائل-ط. اسطنبول-1958 م- وأمين الخولي- مالك-ط 1961م ص 312-315) ويروى عن الشافعي (ت 204 هـ) إكباره لشيبان الراعي. وتبرير ذلك بقوله «نبهنا لما أغفلناه» (ابن الجوزي- **تلبيس إبليس**-طبعة بيروت- عالم الكتب-د.ت. ، ص 322) وشبيه بذلك ما روي في ما بعد عن الإمام أحمد ابن حنبل (ت 241 هـ) من زهد وصبر وحجه راجلاً ثلاث مرات. ورؤيته الله في المنام والتقرب إليه بكلامه «بفهم وبغير فهم» وقوله: «إن أمرنا أن نأخذ العلم من فوق» (الشعراني-**لواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، ط-بولاق 1276 هـ، ج 1، ص 6، 61).

(2) للحسن البصري في ذلك مواعظ مشهورة (راجع كتابنا، **دراسات في الزهد والتصوف**- الدار العربية للكتاب-ليبيا-تونس-1981 م-ص19)

الكوفي[1]، فإن موقفه لم يثر أي اعتراض مذهبي من قبل جمهور أهل السنة في وقت كان فيه هؤلاء يدينون بالتآخي مع الشيعة تحت لواء «أهل البيت» وفي زمن لم يظهر فيه الغلاة[2]، وكانت فيه المعارضة السنية موجهة أساساً ضد المجادلين في العقائد من أرباب المذاهب والفرق ولم يكن التصوف يعتبر من بينها بل لعله كان من بعض وجوهه رد فعل عليها وممثلاً لنوع من الإيمان الروحي الذي لا يجادل في مسائل الاعتقاد[3]، وليس من باب الصدفة أن غاب ذكر التصوف في آثار المصنفين الأوائل للملل والنحل إذ في ذلك ما يفسر العلاقة التي كانت سائدة بين علماء أهل السنة وعلماء الصوفية في هذه الفترة وهي علاقة التكامل والتآزر والوفاق. وينبغي أن ننتظر مرور فترة طويلة من الزمن لكي نرى التصوف يصنف ضمن جداول المذاهب والفرق[4]. وهكذا نفهم أيضاً لماذا كان أقدم انتقاد وجه في تاريخ

---

(1) توفي سنة 150هـ.

(2) من الأمثلة الموحية بذلك تتلمذ الحسن البصري (ت 110 هـ) على الإمام علي زين العابدين (ت 95 هـ) وتتلمذ جابر بن حيان (ت 130 هـ) على الإمام جعفر الصادق (ت 148 هـ) وتتلمذ سري السقطي (ت 257 هـ) على معروف الكرخي (ت 200 هـ) وتتلمذ الكرخي على علي بن موسى الرضا (ت 203 هـ) (راجع: القشيري-**الرسالة**-ص9-10).

(3) ر.أ. نيكلسون (R. A. Nicholson) **الصوفية في الإسلام**، ص 25.

(4) اختلف العلماء حول إدراج الصوفية إلى جوار المذاهب والفرق. فالأشعري يصنف اختلاف المسلمين إلى عشرة أصناف لا يعد من بينها الصوفية رغم تعرضه لبعض آرائهم (مقالات الإسلاميين-ط- اسطنبول-1920 م- ج1- ص5) وكذلك كان موقف ابن حزم (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**-ط- القاهرة- 1247هـ- ج2- ص114) والبغدادي (**الملل والنحل**-طبعة دار المشرق-بيروت-لبنان- 1986) والشهرستاني (**الملل والنحل**-ط-القاهرة- =

الإسلام من قبل فقيه إلى متصوف بسبب اهتمامه بالجدل الكلامي ومساهمته فيه ولم يكن له صلة بتصوفه ونحن نشير بذلك إلى موقف الإمام أحمد بن حنبل[1] من معاصره الحارث المحاسبي[2]، فقد روي أنه نهى عن حضور مجالسه لمجادلته في العقائد فلما استمع إلى مواعظه وآرائه الصوفية عدل عن موقفه.

ولم يكن لفظ الصوفي أو المتصوف في هذا الطور سوى مرادف للزاهد والعابد والفقير، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة، فلما ظهرت الفرق الإسلامية، وادعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة بهذه التسمية. وقد أجمعت المصادر على تأكيد هذا الانتماء السني للظاهرة الصوفية إبان نشوئها ومن أشهر ما ورد في ذلك قول القشيري: «إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل لهم الصحابة ولما أدرك أهل العصر الثاني سمي من صاحب الصحابة التابعين، ثم قيل لمن بعدهم

= 1371 هـ-ج4) ولم يرد ذكر الصوفية فرقة بين الفرق إلا مع إبن النديم (**الفهرست**-ط- القاهرة- 1348 هـ، ص260) والغزالي (**المنقذ من الظلال**- مطبعة الأنجلو 1962 م-ص131) لكن الذي ميز الصوفية باعتبارها فرقة وأفرد لها باباً ذكر فيه فروعها هو فخر الدين الرازي في كتابه (**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**-تحقيق علي سامي النشار-القاهرة 1938 م).

(1) الشعراني-**الطبقات**-ج1 ص83- 84- البغدادي- **تاريخ بغداد**- ط- القاهرة 1349 هـ ص211 و216. المناوي-**الكواكب الدرية**-ط-القاهرة د ت ج1 ص 218-219.

(2) توفي سنة243 هـ. (راجع: البغدادي-**تاريخ بغداد**-ج 8ص 211 وما بعدها).

أتباع التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون على قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[1].

كان الصوفية إذاً يمثلون في هذا الطور جزءاً لا يتجزأ من جمهور أهل السنة أو من «خواصهم» على الأدق لما عرفوا به من ورع وتقى، وكان من الصعب في الحقيقة الفصل إذاك بين مفهوم الزهد الإسلامي ومفهوم التصوف، كما أن الصوفية قلما خرجوا حينئذٍ عن معنى الحديث المشهور «لا رهبانية في الإسلام» فكان الكثير منهم متزوجين وحتى بشر الحافي[2] الذي احتفظ في ما بعد بعزوبته طول حياته كان يفضل على نفسه أحمد بن حنبل الذي اتبع السنة وتزوج. فلم تتعارض مواقفهم في الجملة مع النظرية الإسلامية التي تعتبر واجب الرجل نحو أهل بيته لا يقل أهمية عن واجبه نحو دينه[3]، كما لم يكونوا يفضلون القعود في العزلة على السعي والعمل ولم ينفردوا بسنن قارة عن سائر المسلمين ولم تظهر الربط والزوايا المنظمة إلا في أزمنة متأخرة. واستناداً إلى ما سلف يجوز القول بأن الحياة الدينية قد

---

(1) القشيري- **الرسالة**- ص8- ابن خلدون- **شفاء السائل**- ص 26-27.

(2) توفي سنة 227 هـ.

(3) أبو طالب المكي- **قوت القلوب**- ط- مصر-1310 هـ -ج2- ص 241- راجع أيضاً: ر.أ. نيكلسون (R. A. Nicholson) **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص 56.

كانت في هذا العهد وحدة متماسكة وكان علماء الدين من فقهاء وصوفية يمثلون سلطة دينية واحدة تستمد مشروعيتها من مرجعية مشتركة هي علم الشريعة بعباداتها ومعاملاتها وعقائدها. ولئن اشتهر أهل البصرة في هذا الطور بالاجتهاد في الزهد والعبادة في مقابل أهل الكوفة الذين عرفوا باجتهادهم في التفقه والعلم، فإن ذلك التنافس لم يكن يشكل قطيعة بين الفريقين بقدر ما كان يمثل تكاملاً بينهما، وإن كان يحمل في طياته بذور اختصاص سوف يؤدي بمرور الزمن إلى اختلاف في المشاغل[1].

موقف الاحتراز

لقد استمرت العلاقة بين الفقهاء والصوفية على هذا النحو إلى بداية القرن الثالث للهجرة. إلا أنه ابتداء من سنة 250 هـ وبعد أن ازدهرت الحركة الصوفية ببغداد[2] وأضحى للمتصوفة حلقات تعقد للتناظر في شؤون الدين وشرعوا في إلقاء دروسهم الأولى بالمساجد. ظهرت بوادر الخلاف في وجهات النظر بين الفقهاء والصوفية. ذلك أن الفقهاء والمتكلمين على حدّ السواء قد أحرجهم أن يروا أناساً يختصون بالحديث في شؤون الضمير وأحوال النفس ويحتكمون إلى

---

(1) أشار ابن تيمية إلى ذلك بقوله: إن منشأ التصوف كان من البصرة، وكان فيها من يسلك من طريق العبادة والزهد ما له فيه اجتهاد كما كان في الكوفة من يسلك من طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد (ابن تيمية-**رسالة الصوفية والفقراء**-ضمن **مجموع الفتاوى**-مكتبة المعارف-الرباط-المغرب-د. ت.- ج11 ص16).

(2) **دائرة المعارف الإسلامية**- الطبعة العربية- ج5 ص 265.

النوايا في مراعاة الأعمال. ويهتمون بمراقبة الباطن وما يطرأ على عالمه من «الوساوس والخطرات»، في حين أن شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة وعلى ما يقترفه الناس من جرائم وآثام ولا حيلة لها بعد ذلك مع النفاق في الدين[1].

وبناء على هذا التقابل بين الرؤيتين لقضايا التدين. اعتقد الفقهاء وهم علماء الشريعة والقومة على الأحكام أن النهج الذي مضى فيه المتصوفة يفضي بهم إلى الزيغ ما داموا يقولون بأن النية مقدمة على العمل وأن العبرة ليست بالعبادة في حد ذاتها بل بما تتضمنه من الخشوع والطاعة حتى رأوا أن السنة قد تكون خيراً من الفرض إذا ضمنت تصفية القلب ومهدت الطريق المؤدية إلى الله. وازدادت الشقة بين الفريقين اتساعاً عندما جنح الصوفية إلى الانفراد بعلم مخصوص بهم وسموا أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من عداهم بأهل الظواهر وأرباب الرسوم وهؤلاء في اعتبارهم طائفتان وهما القراء وهم أهل التنسك والتعبد واهتمامهم مقصور على ظاهر العبادة، والفقهاء وهم المشتغلون بالفتيا وعلم الشريعة. فكان فريق مع رسوم

(1) مما يروى في هذا المجال أن سري السقطي (ت 253 هـ) كان أول من تكلم ببغداد في الحقائق الإلهية والتوحيد. وأن أول من حاضر الناس في التصوف كان يحيى بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) ثم اتبعه في ذلك أبو حمزة البغدادي (ت 289 هـ) ويروى أيضاً أن الجنيد البغدادي (ت 297 هـ) كان أول من صاغ المعاني الصوفية كتابة وأنه كان يعلم التصوف سراً في بيوت خاصة وفي السراديب بينما كان الشبلي (ت 334 هـ) يتكلم في مسائل التصوف علانية (راجع في ذلك ما نقله ر.أ. نيكلسون عن **تذكرة الأولياء** لفريد الدين العطار وعن **نفحات الأنس** للجامي وذلك في كتابه: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص20).

العلم وفريق مع رسوم العبادة بينما اختص الصوفية بعلم الباطن أو علم الحقيقة[1].

وسوف يكون هذا التمايز إيذاناً ببوادر أزمة خفية بين علماء الظاهر من أهل الرسوم وعلماء الباطن من أهل الحقيقة ستفضي مع نهاية القرن الثالث للهجرة إلى أزمة معلنة بين الفريقين. ولقد وجدت بذور هذه الأزمة غذاء لها في البيئة السياسية والثقافية وعاملاً من عوامل احتدادها، ثم تفجيرها، ذلك أن الفقهاء بحكم مواقعهم وطبيعة اهتماماتهم المتمثلة في القيام على الأحكام كانوا يمثلون سلطة دينية واجتماعية حقيقية تسندها السلطة السياسية الساهرة على شؤون الدنيا والدين فكان لهم بذلك حق الرقابة على الحياة الدينية في الوقت الذي

---

(1) عبر الصوفية عن هذا الاختصاص بمناسبة تعريفهم للتصوف أو المعرفة أو العلم. من ذلك قول معروف الكرخي: «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» (القشيري- **الرسالة**- ص127) وقول سهل بن عبد الله التستري (ت 283 هـ): «الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الذكر» (السهروردي- **عوارف المعارف**- طبعة أولي- بيروت- 1966-ص 57) وقول ذي النون المصري (ت 245 هـ): «إن المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً كما أنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي لأولياء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده» وقوله أيضاً: «المعرفة شهود للحق في القلب الذي استضاء بنور الله» وقوله عن العارفين: «العارفون بالله فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم وإنما مقامهم من حيث ذواتهم بالله فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجريه على ألسنتهم وينظرون بنور الله في أبصارهم» (انظر الطوسي- **اللمع**- طبعة القاهرة- 1960- ص 503- العطار- **تذكرة الأولياء**- تحقيق نيكلسون -1105 - 1107ج1 ص127 - القشيري- **الرسالة**- ص 140).

كان فيه الصوفية بحكم اهتماماتهم أيضاً. يؤسسون لحياة روحية متطورة ولمنظومة أخلاقية جديدة كرد فعل على ما عرفته الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية من ضروب الاختلال فراموا البحث عن الحقيقة الدينية وعن اليقين في التوحيد. ولم يكونوا في رسمهم لطريق الوصول إلى الله بمنأى عن المؤثرات الثقافية الدخيلة التي حفل بها العصر إذاك.

ولعل أهمها قد تمثل في الإقرار بمصدر جديد من مصادر المعرفة أساسه الإلهام والتلقي، وهو ما شكل نقطة اللقاء مع تيار الغنوص[1] والإطار العام الذي سيكتنف سائر المؤثرات من تيارات فلسفية وعقدية[2].

---

(1) كلمة يونانية gnosis (γνωσιζ) معناها المعرفة وتطورت حتى اكتست معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا وتلقيها في شكل إلهام أو تذوقها تذوقاً مباشراً دون استناد إلى استدلال أو برهنة عقلية. وقد بلور هذه النظرية في المعرفة مفكرون عاشوا بين القرن الأول والقرن الرابع للميلاد، منهم من كان مسيحياً ومنهم من كان يهودياً. أما أنصار المذهب الحقيقيون فقد خلطوه بأمشاج من التفكير الشرقي القديم الفارسي والسرياني وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيتاغورية والرواقية. (علي سامي النشار- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**-الطبعة الثانية-1961 م ص83 - عبد الرحمان بدوي- **التراث اليوناني في الحضارة العربية**- مطبعة النهضة 1940 م نقلاً عن محاضرة كارل هنيرش بكر (C. H. Becker) -**تراث الأوائل في الشرق والغرب**- ليبزج (Leipzig) - 18 مارس 1931 عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام**- دار الفكر العربي، د. ت.- ص 4- 5).

(2) الملاحظ أن تلك المؤثرات الفلسفية والعقدية هي ذاتها متأثرة بتيار الغنوصية، سواء أتعلق الأمر بمؤثرات ثقافية محلية كالتراث الشيعي أو خارجية شرقية وغربية كاللاهوت اليهودي والمسيحي والأفلاطونية الحديثة (راجع- فضلاً عن المراجع السالفة الذكر- ر-أ- نيكلسون **الصوفية في الإسلام**-ص 14- 15).

وهكذا تجاور نوعان من المعرفة استند أحدهما إلى السماع والاستدلال واستند الآخر إلى الكشف والإلهام. واندرجت العلاقة بين الفقهاء والصوفية تبعاً لذلك. في إطار الصلة بين هذين القطبين. فكانت تلك الصلة مناط الاتهام والتبرئة. ومناسبة لملاحقة صوفية العصر بتهمة الزندقة. وأمام هذا الوضع كان أعلام التصوف في هذا الطور مضطرين إلى درء الشبهات عن مواقفهم بتأكيد ارتباطها بين الحين والآخر بعلم الشريعة وتوثيق صلتها بالكتاب والسنة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما أثر عن مشاهيرهم من أقوال اعتبرها أصحابها بمثابة الرمز والشعار لمنهجهم في السلوك والاعتقاد. فمن أقوال أبي القاسم الجنيد «سيد الطائفة وإمامهم» في هذا الباب ما نصه: «مذهبنا هذا مقيد بالأصول الكتاب والسنة» وكذلك قوله: «علمنا منوط بالكتاب والسنة. من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به»[1].

ومما يروى عن أبي الحسين النوري[2] قوله: «من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربنه، ومن رأيته يدعي حالة لا يدل عليها دليل ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه»[3]. وقد تواترت أمثال هذه الأقوال عن مشايخ الصوفية في هذا العصر بشكل

---

(1) القشيري- **الرسالة**-ص18 - 20-السلمي- **طبقات الصوفية**- مطبعة الخانجي- 1953م، ص115 و163-ابن الجوزي-**تلبيس إبليس**-ص168.

(2) هو أحمد بن محمد النوري- توفي سنة 295 هـ (راجع ترجمته في: المناوي- **الكواكب الدرية**- ج1 ص 194- 195- البغدادي- **تاريخ بغداد**- ج5 ص130 - الشعراني- **الطبقات**- ج1 ص26 - الأصفهاني- **حلية الأولياء**- مطبعة السعادة- القاهرة- 1933م -ج1 ص 249- 255).

(3) ابن الجوزي-**تلبيس إبليس**- ص 168.

واضح[1] كأنهم بذلك يؤكدون ما اتهم الصوفية بجحده. ويبرؤون ساحتهم من الشبهات التي باتت تحوم حولهم.

ولم يكن في ذلك إلا علامة على بوادر أزمة خفية بين علماء الشريعة وعلماء الحقيقة. إذ لم يسلم ارباب تلك المقالات أنفسهم من التعرض للاتهام في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي[2]، فقد كان الفقهاء يتعقبون أقوالهم في مجالسهم فيشون بهم تارة إلى السلطة ويثيرون عليهم العامة تارة أخرى مثلما فعلوا مع سهل التستري[3] حين أخرجوه من تستر إلى البصرة[4] أو مع أبي حمزة الصوفي

(1) من ذلك قول سري السقطي(ت 257 هـ) وهو خال الجنيد وأستاذه «إن أولئك الذين حرموا نعمة الوصول إنما حرموها بتضييع الأصول» (الطوسي- **اللمع**- ص 72- السلمي الطبقات- ص 48) وقول أبي سعيد الخراز(ت 279 هـ) «كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل» (ابن الجوزي- **صفة الصفوة**- ج2 ص245 وما بعدها-الشعراني- **الطبقات** ج1 ص117)- وكذلك قوله: «إن الله تعالي جعل دليلاً عليه ليعرف وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف فالعلم دليل إلى الله والمعرفة دالة على الله فبالعلم تنال المعلومات وبالمعرفة تنال المعروفات والعلم بالتعلم والرحمة بالتعرف فالعلم يدرك بتعريف الخلق والمعرفة تقع بتعريف الحق» (السلمي- **الطبقات**- ص 23) ويقول سهل التستيري: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل» (الطوسي- اللمع- ص118 و146) ويقول أبو سليمان الداراني (ت 215 هـ) «ربما سكنت الحقيقة قلبي أربعين يوماً فلا أذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة» (المصدر نفسه- راجع أيضاً السلمي الذي يورد للقول رواية أخرى-**الطبقات** ص75 وص 82).

(2) حدث ذلك خاصة بمصر والشام والعراق وخراسان كما تشير إلى ذلك الوقائع المذكورة في ما يلي.

(3) توفي سنة 283 هـ.

(4) الطوسي-اللمع- ص499 (وقد ذكر الخلاف بينه وبين أبي عبد الله الزبيري).

بطرسوس[1]. ولعل من أقدم الدلائل على بوادر هذه الأزمة ما وجه من اتهامات إلى كل من أبي سعيد الخراز[2] والجنيد[3] والنوري[4] ببغداد، وأبي سليمان الداراني[5] وأحمد بن أبي الحواري[6] بالشام، وذي النون المصري[7] بمصر وأبي يزيد البسطامي[8] ببسطام وغيرهم من صوفية هذا العصر. يقول أبو نصر السراج الطوسي في كتاب **اللمع**: «ولو ذكرت قصص هؤلاء وما أعلم من اعتدائهم على هذه الطائفة قديماً وحديثاً يطول(كذا) ولكن نذكر من ذلك طرفاً على الاختصار والإيجاز إن شاء الله. فمنها ما وقع لذي النون المصري رحمه الله، حيث شهدوا عليه بالكفر والزندقة ورفعوه إلى السلطان حتى أشخص وشيل وأجاب عما سئل وردوه إلى موضعه عزيزاً مكرماً.

وأما أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز أنكر عليه جماعة من

---

(1) توفي أبو حمزة الصوفي البغدادي سنة 289 هـ وقد ذكر ابن الجوزي حادثة ثورة المصلين على أبي حمزة بجامع طرسوس- راجع **تلبيس إبليس**- ص 170.

(2) توفي سنة 279 هـ وقد فر إلى مصر في عهد الخليفة الوفق العباسي عندما اتهم الصوفية في بغداد بالزندقة.

(3) توفي سنة 297 هـ.

(4) توفي سنة 295 هـ.

(5) توفي سنة 215 هـ.

(6) توفي سنة 230 هـ.

(7) توفي سنة 245 هـ.

(8) توفي سنة 261 / 264 هـ - من مشاهير الفقهاء الذين انتقدوا أبا يزيد الفقيه ابن سالم بالبصرة، وقد روى أبو نصر السراج الطوسي قصة الخلاف والجدال بينه وبين ابن سالم حول هذا الموضوع إذ كان الطوسي مدافعاً عن أبي يزيد وكان ابن سالم متهماً له (راجع **اللمع** ص472 وما بعدها).

العلماء ونسبوه إلى الكفر بألفاظ وجدوها في كتاب صنفه وهو كتاب السر فلم يفهموا معناه وهو قوله: «عبد رجع إلى الله وتعلق بالذكر، وذكر في قرب الله وطالع ما أذن له من التعظيم لله ونسي نفسه وما سوى الله» فلو قلت له: من أين أنت وأين تريد؟ لم يكن له جواب غير قول: «الله».

وأما سهل بن عبد الله مع علمه وشدة اجتهاده فقال: «التوبة فريضة على العبد مع كل نفس» وكان في ناحية رجل ممن ينسب إلى العلم والعبادة فهيج عليه العامة وكفره ونسبه إلى القبائح عند العامة حتى وثبوا عليه، وكان ذلك سبب خروجه عن تستر وانتقاله إلى البصرة رحمه الله. وكذلك أبو عبد الله الحسين بن مكي الصبيحي تكلم في شيء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف فكفره أبو عبد الله الزبيري وهيج عليه العامة... وأما أبو العباس أحمد بن عطاء مع جلالته وسعة معرفته وكثرة علمه وحسن ألفاظه رفع إلى السلطان ونسب إلى الكفر والزندقة فدعاه الوزير وهو علي بن عيسى فزجره وجفا عليه في الكلام، فقال له ابن عطاء: أرفق يا رجل فغضب عليه كما بلغني فأمر حتى نزعوا خفه وصفعوه به وكان ذلك سبب موته. وكذلك الجنيد مع كثرة علمه وتبحره وفهمه ومواظبته على الأوراد والعبادات وفضله على أهل زمانه بالفهم والعلم والدين حتى يقال له: «طاووس العلماء»، فكم من مرة قد طلب وأخذ وشهدوا عليه بالكفر والزندقة»[1]. ويقول ابن الجوزي واصفاً هذه الأوضاع: «إن الفقهاء

(1) الطوسي- اللمع- ص497 - 500 (وقد ذكر مشاهير المتهمين للصوفية مثل ابن يازدانية المتهم للجنيد والنوري والشبلي- راجع ص 502- 504).

بمصر أنكروا على ذي النون ما كان يتكلم به وببسطام على أبي يزيد وأخرجوه وأخرجوا أبا سليمان الداراني وهرب من أيديهم أحمد بن أبي الحواري وسهل التستري، وذلك لأن السلف كانوا ينفرون من أدنى بدعة ويهجرون عليها تمسكاً بالسنة»[1].

لقد كان ذلك شاهداً على توتر العلاقة بين الفقهاء والصوفية لأول مرة في تاريخ الإسلام، وقد وصل هذا التوتر إلى حد التدخل من قبل السلطة وإلقاء القبض على جماعة من الصوفية وعرضهم على مجالس القضاء، وقد حدث ذلك خاصة في ما عرف بمحنة «غلام الخليل»[2] في عهد الخليفة العباسي[3]. ذلك أن النوري والجنيد وأبا حمزة البغدادي[4] وأبا بكر الدقاق[5] وجماعة من الصوفية قد تعاونوا على شرح نظرية المحبة الإلهية، فغالوا فيها حتى رأوا أن هذا الحب يقرب صاحبه من الله قرباً حسياً. لكن أحد الخصوم وهو الباهلي[6] أبلغ الخليفة عنهم فأمر باعتقال النوري وجماعته. فجحد النوري مقالته[7]

---

(1) ابن الجوزي- **تلبيس إبليس**- ص372.

(2) هي محنة الصوفية ببغداد وتعرف بمحنة غلام الخليل وهو أحمد بن خالد بن مرداس من أصل عربي من باهلة ولد بالبصرة ونشأ ببغداد ومات فيها سنة 262 هـ، كان معروفاً بالورع والتصوف لكنه كان مكروهاً في عصره ومتهماً بالرياء (الذهبي- **ميزان الاعتدال**- القاهرة-1325 هـ، ج1ص 66).

(3) توفي سنة 278 هـ.

(4) هو أبو حمزة الصوفي وقد سبق ذكره.

(5) لم نقف على تاريخ وفاته.

(6) هو غلام الخليل المعرف به أعلاه وهو عربي الأصل من باهلة.

(7) الطوسي- ص 492-494-ابن الجوزي- **تلبيس إبليس**- ص 170- عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام**- ص 188-189.

وفر الجنيد وخلع رداء الصوفية واستتر بالفقه على مذهب أبي ثور، إذ كان يفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة وأكّد في هذه المناسبة أنه فقيه مهمته الشريعة الواضحة[1]، وكان سبب هذه الحادثة قول النوري: «أنا أعشق الله والله يعشقني»، فلما مثل مع أصحابه أمام الخليفة ردّ أمرهم إلى قاضي القضاة إسماعيل بن إسحاق فأمر بعد تحقيق في شأنهم بتخلية سبيلهم[2].

ولا يسع المتأمل في بوادر هذه الأزمة وملابساتها إلا أن يلاحظ ما تميزت به من خصائص، ومن أهمها أن أبرز احترازات الفقهاء إزاء الصوفية تتمثل في انفرادهم بأسرار دون سائر الأتقياء والعباد، وهي أسرار لها صلة بعقيدة التوحيد وبالعلاقة بين الخالق والمخلوق والعابد والمعبود وبالتصور الصوفي للذات الإلهية. وهي احترازات تعكس حرصهم على التمسك بمبدأ التنزيه. ولذلك انتقدوا أقوال الصوفية الموحية بتصور مغاير لعلاقة الإنسان بالله، فكان رفضهم لمقالة الخراز في كتاب **السر**[3] ولمقالة النوري في

(1) ابن الجوزي- **تلبيس إبليس**- ص 170-171 وص 172- 173.

(2) المصدر نفسه- الطوسي- **اللمع**- ص 492.
المصدر نفسه- انظر أيضاً: عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام**- ص 189-190.

(3) هي قوله: «عبد طائع ما أذن له فلزم التعظيم لله فقدس الله نفسه» ابن الجوزي **تلبيس إبليس** ص 170. وقد أورد الطوسي هذه المقالة على النحو الآتي: «عبد رجع إلى الله وتعلق بالذكر في قرب الله وطالع ما أذن له من التعظيم لله ونسي نفسه وما سوى الله فلو قلت له: من أين أنت وأين تريد؟ لم يكن له جواب غير قول: الله» **اللمع**، ص 499.

العشق[1] ولتلبية أبي حمزة الصوفي[2] في حالات الوجد ولتمييز ذي النون بين العلم بالوحدانية ومشاهدة صفاتها بالقلب[3] ولقول البسطامي «سبحاني» و«رفعني الله مرة فأقامني بين يديه...»، وقوله: «في قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق» تعبيراً عن مذهبه في الفناء والاتحاد[4]، ولم يكونوا في الأعم يرون لتلك الأقوال تأويلاً، إلا أنهم لم يصلوا في هذا الطور باحترازاتهم إلى حد الإدانة، إذ غالباً ما كانوا يقفون دونها متراجعين[5].

وإلى هذا العهد المبكر أيضاً تعزى بداية المجادلات بين الفقهاء حول السلوك الصوفي في أبعاده الأخلاقية وتجلياته العملية. فلئن كان الاتفاق حاصلاً بين جمهور السنة على أن الزهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة. فإن الصوفية قد ضيقوا دائرة الحلال حتى كادوا

---

(1) راجع مقالته أعلاه وهي سبب الوشاية به إلى الخليفة. وقد اعتبر النوري العشق دون المحبة المذكورة في القرآن «يحبهم ويحبونه» سورة المائدة: الآية 54.

(2) ذلك أنه كان إذا سمع صوتاً مثل هبوب الرياح وخرير الماء وصياح الطيور فكان يصيح ويقول: لبيك فرموه بالحلول- الطوسي- **اللمع**- ص 495.

(3) راجع الإحالة رقم (17) من هذا البحث. انظر أيضاً: العطار **تذكرة الأولياء** ج1 ص127 -السلمي- **طبقات الصوفية**- ص 15 و26.

(4) الطوسي- **اللمع**- ص وما بعدها- انظر أيضاً لويس ماسينيون (Louis Massignon): **بحث في أصول المصطلح الفني في التصوف الإسلامي** *(Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane)* الطبعة الأولي، باريس، 1922 -ص 99- 100.

(5) رأينا ذلك في ما يتعلق بأبي الحسين النوري ورفاقه وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذي النون المصري.

يقولون لا حلال في الدنيا سموا بالروح عن نزوات النفس وشهوات الجسد.

فطرحت لذلك مسألة المفاضلة بين الفقر والغنى[1]، وبدأت المناظرة فيما إذا كان الغني الشاكر للنعمة أفضل من الفقير الصابر أو دونه فضلاً. وإذا كان الفقهاء أميَل إلى تفضيل الغنى لأنه صفة من صفات الله[2]، ولأن «اليد العليا خير من اليد السفلى»[3] واعتبروا أخذ الشيء من حله أفضل من تركه حتى قال الطبري: «لقد أخطأ من إثر لباس الشعر والصوف على لباس القطن والكتان مع وجود السبيل إليه من حله ومن أكل البقول والعدس واختاره على خبز البر ومن ترك أكل اللحم خوفاً من عارض شهوة النساء»[4]، فإن الصوفية قد جعلوا مثلهم الأعلى في الفقر تمثلاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[5]، وبالحديث المشهور «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام». وقد أفضى ذلك الجدل إلى مناقشة مفهوم التوكل

---

(1) الهجويري-**كشف المحجوب**-طبعة لاهور- ص15 - راجع أيضاً: ر.أ. نيكلسون **في التصوف الإسلامي وتاريخه**- ص44، وقد تواصل الجدل حول هذا الموضوع إلى عصور متأخرة-انظر: ابن الجوزي- **تلبيس إبليس**- ص 175. وابن تيمية - **مجموع الفتاوى**-ج 11- ص 123.

(2) جاء في سورة الحج قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (الآية 64) وفي سورة فاطر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (الآية 15).

(3) وقع الخلاف أيضاً في معنى هذا الحديث، وإن فهمته الأغلبية على أساس أن اليد التي تعطي خير من اليد التي تأخذ (راجع: **تلبيس إبليس**- ص 185).

(4) ابن الجوزي-**تلبيس إبليس**- ص 198.

(5) قرآن - سورة فاطر- الآية 15.

الذي ظل ملازماً لمفهوم الفقر الصوفي بل عد أصلاً من أصوله وذهب فيه الصوفية إلى التجرد من الإرادة والفعل وتفويض الأمر كله لله دون سعي إلى كسب أو مسألة حتى اشترطوا فيه أن يكون العبد بين يدي ربه كالميت بين يدي الغاسل. لكن الفقهاء لم يكونوا ليقبلوا هذا التصور الرافض للدنيا بالكلية ولمسؤولية الإنسان فيها تجاه مصيره دون احتراز فكانوا يرون الجمع بين التوكل والأخذ بالأسباب عملاً بالحديث المأثور «اعقلها وتوكل»[1].

إلا أن تلك المجادلات وما تخللها من احترازات لم تتمخض عن معارضة صريحة لسلوك المتصوفة كما أن ما أثير من احترازات ووجه من اتهامات بشأن تجاربهم الروحية لم يفض هو الآخر- كما رأينا- إلى إدانة.

ويمكن فهم هذا الموقف في ضوء أوضاع الحركة الصوفية في هذه المرحلة من تاريخها، إذ كان الأمر في ما يتصل بالسلوك لا يعدو غالباً المواقف الفردية، ونادراً ما كان يمثل سلوكاً لمجموعات ذات نظام متميز تميزاً حاسماً عن سلوك الجماعة الإسلامية، فضلاً عن كونه لم ينفصل نهائياً عن غمار الحياة الاجتماعية ليخضع لنوع من نظام «الرهبنة» مع انتشار الأربطة والخانقاوات والزوايا في العصور الموالية[2]، كما كان الصوفية إبان هذا العهد في مفترق الطريق بين

---

(1) عن أنس بن مالك قال: جاء رجل على ناقة فقال: يا رسول الله: ادعها وأتوكل؟ فقال: «اعقلها وتوكل» (راجع في ذلك: القشيري- **الرسالة**- ص 16).

(2) يذكر المقريزي أن الخانقاوات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري، وهو يعني بذلك كثرتها وانتشارها في أنحاء الممالك الإسلامية في =

مختلف التيارات الروحية التي تتنازعهم وفي حيرة بين التمسك بأصول التدين الإسلامية، والانسياق وراء المؤثرات الثقافية التي تتجاذبهم. ولذلك كان الكثير من أحوالهم وأقوالهم مزيجاً من الآراء التي تصلهم بالمنهج الإسلامي والآراء التي تفصلهم عنه. ولذلك كانوا يتراجعون أيضاً في تصريحاتهم أو يحاولون إيجاد المبررات لها وقد يجحدونها في حالات ويثبتونها في أخرى. وسوف يؤدي هذا الموقف بهم إما إلى التحصن من تلك التيارات والمؤثرات مثلما فعل الجنيد وطائفته أو إلى التأرجح في الحيرة الدائمة مثلما فعل البسطامي أو إلى العبور وخوض غمار التجارب الروحية المخالفة والتفاعل مع التيارات المنفصلة كما حدث للحلاج[1].

موقف الإدانة

وهكذا سوف تزداد العلاقات بين الفقهاء والصوفية تأزماً مع نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة حتى تتخذ شكل القطيعة

= هذا التاريخ (**الخطط** ج2 -ص 414) وهذا يتفق مع ما ذكره القزويني، إذ يعتبر أن أبا سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة 440 هـ، هو أول واضع لتعاليم الرهبنة وقواعدها في الإسلام (**آثار البلاد**- ط- واستنفلد- ص 41)، فانتشار نظام الأربطة قد كان بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن السابع (450-650 هـ). ولذلك نجد وصفاً دقيقاً له في كتاب **عوارف المعارف** لشهاب الدين عمر السهروردي المتوفى سنة 632 هـ (راجع: ر.أ. نيكلسون- **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص57-58)، وهذا لا يتنافى مع ما ذكره الجامي في نفحات الأنس من أن أول خانقاه بنيت للصوفية في الإسلام كان بناؤها قبل نهاية المائة الثانية للهجرة، وذلك بالرملة في فلسطين، وكان مؤسسها أميراً مسيحياً (راجع في ذلك المرجع السابق، ص 3).

(1) عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام**- ص 304.

المعلنة بمحاكمة الحلاج، فقد أصدر جماعة من فقهاء العصر قرار إدانته وأفتوا بإباحة دمه. وتعتبر رواية أحداث هذه المحاكمة، وكذلك طبيعة الاتهامات الموجهة إلى الحلاج وثيقة ثمينة تستشف منها مواقف الفقهاء من المسألة الصوفية، ومما تنبغي الإشارة إليه أولاً أن لمحاكمة الحلاج، فضلاً عن أبعادها الدينية والعقائدية، أبعاداً سياسية أطنب لويس ماسينيون (Louis Massignon) في شرحها فأشار إلى ما كانت تشكله دعوة الحلاج من خطر على النظام القائم إذاك، وإلى أن رجال السياسة قد كانوا أول من شعر بخطر ما كان يدعو إليه من خلافة روحية تجمع المسلمين حول كلمة التوحيد وتلم شتات الفرق المتناحرة وشعث الانقسامات السياسية في عهد الخليفة المقتدر بالله العباسي، واعتبر أن رجال الدين لم يكونوا أول المعارضين له والمشنعين عليه، وما كان ليتعرض للمأساة لو لم يزج بنفسه في خضم المناورات السياسية[1].

إن ما ذكره ماسينيون صحيح إلى حد بعيد، ولكن ذلك لا يلغي دور رجال الدين وفي مقدمتهم الفقهاء في أحداث هذه المحاكمة. فهم وإن كانوا في ذلك مستجيبين لمواقف رجال السياسة فإنهم قد مثلوا المستند الشرعي الذي بدونه لم يكن بالإمكان إصدار قرار الإدانة وإعلان المحاكمة وتنفيذ الحكم بالصلب. وهم، بحكم دورهم هذا طرف رئيسٌ من الأطراف التي تآزرت لصوغ القرار السياسي فتحملوا نتيجة لذلك قسطاً هاماً من المسؤولية السياسية، وكان لموقفهم بُعدٌ سياسي لا جدال فيه.

---

(1) لويس ماسينيون (L. Massignon) **عذاب الحلاج** *(La Passion d'Al-Hallaj)* - باريس 1922-ص 11 (المقدمة).

أما البعد الديني الشرعي لهذا الموقف فيتمثل في اتهام الحلاج بادعاء الألوهية والقول بمذهب الاتحاد والحلول، وذلك لأنه بتمسكه بنظريته في الإنسان الإلهي قد تجاوز بتجربته حدود المعراج النبوي وصدع بما لم يجرؤ الصوفية قبله على التصريح به من تصور لعقيدة التوحيد تمحي فيه الفواصل بين الله والإنسان، ويصبح الخالق فيه ناطقاً على لسان عبده بتوحيده، وهو تصور مخالف لمنهج التوحيد الإسلامي كما حدده الشرع والقاضي بمراعاة الفارق بين العبد وربه، وقد أفضى هذا الموقف بالحلاج إلى الفصل بين الشريعة والحقيقة وتمييز الباطن عن الظاهر، حتى أضحى الكفر عنده كالإيمان وغدا الإيمان كالكفر[1]. وقد انبنى على هذا الفصل والتمييز تصور مخصوص لمفهوم العبادة تنكر فيه أشكال الطقوس الحسية وتعتبر حائلاً دون «كشف الحجاب» وبلوغ الكمال في العرفان لأن «من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال»[2].

---

(1) من ذلك قوله:

إذا بلغ الصب الكمال من الهوى ... وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
فيشهد صدقاً حيث أشهده الهوى ... بأن صلاة العاشقين من الكفر

(**ديوان الحلاج**-ط- باريس 1931-ص 56).

ويرى الحلاج «أن العبد إذا وحد ربه فقد أثبت نفسه ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه» (ماسينيون- **أخبار الحلاج**- طبعة 1957- ص 62).

وهو يرى عصيان إبليس وفرعون فتوة وطاعة حقيقية (**الطواسين**-طبعة باريس-1913 ص41 -57).

(2) السلمي- **طبقات الصوفية**- ص 307-311.

ومما يرويه السلمي عن الحلاج أيضاً قوله: «من أسكرته أنوار التجريد نطق =

وكان المستند في إدانة الحلاج إلى بعض أقواله ومكاتباته ولا سيما مراسلته بقوله: «من الرحمان الرحيم إلى فلان بن فلان...»[1].

وقد اشتمل قرار الاتهام أيضاً على فتوى صدرت عنه بالاستعاضة عن مناسك الحج بشعائر رمزية تمثل نوعاً من الحج المعنوي[2]، وقد اعترف الحلاج بما نسب إليه وأصر على مقالته مجيباً عن النقطة الأولى بما يتسق مع نظريته في التوحيد قائلاً: «هذا عين الجمع عندنا... هل الكاتب إلا الله وأنا واليد فيه آلة؟»[3]، كما أقر فتواه لما قرئت عليه مصرحاً بأنه استمدها من كتاب الإخلاص للحسن البصري[4]. وهكذا أعلنت تجربة الحلاج الفصل بين الشريعة والحقيقة، وبين الظاهر والباطن، وميزت بين العلم والعمل وبين المعرفة والعبادة، وقد شكل ذاك الفصل والتمييز جوهر الخلاف بين الفقه والتصوف لأنه أفضى إلى تصور مخالف لعلاقة الإنسان بالله ولعقيدة التوحيد، وأدى إلى إرساء أسس لنظام جديد في المعرفة الدينية كما تمخض عن مفهوم مغاير لنظام العبادة ولآداب السلوك بناءً على تصور آخر للعلاقة بين شؤون الدنيا والدين وقضايا الروح والجسد.

ولقد وجد علماء الدين في إصرار الحلاج على موقفه مستنداً إلى تحقيق ما سهرت السلطة على عقده من إجماع على إدانته، إلا أن

= عن حقائق التوحيد لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم ومن التمس الحق بنور الإيمان كان كمن يطلب بنور الكواكب» (**الطبقات**- ص 307- 311).

(1) الخطيب البغدادي-**تاريخ بغداد**- ص 128- 129.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

المتأمل في أحداث المحاكمة في مرحلتيها الأولى والثانية، إذ حوكم الرجل مرتين، يلاحظ أن ذلك الإجماع الذي حرصت السلطة على انعقاده لم يكن في الواقع سهل التحقيق، إذ دل فشل المحاكمة الأولى على الصعوبات التي اعترضت سبيل انعقاده وعلى المجهودات التي بذلتها السلطة السياسية إذاك لتحقيقه[1].

والسر في ذلك أن مواقف الفقهاء قد كانت في واقع الأمر مختلفة في شأن الحلاج، إذ وجد من بينهم من كان يتوقف عن الحكم في شأنه ويجد لأقواله تأويلات وتخريجات، ومنهم من كان يتحرج من تكفيره مادام مؤمناً بالله الواحد ومن بين هؤلاء القاضيان ابن بهلول الحنفي، وابن سريج الشافعي، فقد ورد في أخبار الحلاج أن إبراهيم بن شعبان قال: دخلت على ابن سريج يوم أفتوا بقتل

---

(1) كانت المحاكمة الأولى سنة 279 هـ وقد استفتى فيها الوزير ابن الفرات القاضيين الكبيرين وهما ابن داود (ت 297 هـ)، وقد توفي منذ بداية المحاكمة وهو ابن صاحب المذهب الظاهري وقد أفتى بوجوب قتل الحلاج. والقاضي الثاني ابن سريج (ت 306 هـ) الذي رفض أن يفتي في أمر الحلاج بشيء. ولم تفض محاولة ابن الفرات إلى نتيجة. كما أن الوزير علي بن عيسى لم يتمكن من إدانة الحلاج. أما المحاكمة الثانية فقد كانت سنة 309 هـ وقد سهر على إعدادها الوزير حامد بن العباس الذي استفتى فيها القاضيين أبا عمر محمد بن يوسف الخماري المالكي الذي أفتى بقتل الحلاج وأبا جعفر بن بهلول القاضي الحنفي الذي رفض الموافقة على حكم ابن عمر. لكن الوزير اغتنم فرصة غيابه للأخذ بفتوى ابن عمر والاعتماد على تأييد الأشناني مساعد ابن البهلول وعلى عبد الله بن كرم رئيس الشهود (انظر في ذلك: البغدادي- **تاريخ بغداد**، ج8 ص135 وما بعدها، ماسينيون- **أخبار الحلاج** - طبعة باريس 1929- ص101 وما بعدها، طه عبد الباقي سرور- **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي**- ط -القاهرة 1961- ص 160- 162).

الحلاج، فقلت يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل؟ قال: لعلهم نسوا قول الله تعالى: ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾[1]، ولذلك كان الاعتماد في استصدار قرار الإدانة على أكثر الفقهاء تشدداً وتمسكاً بمنطوق النص وظاهره وأبعدهم عن مناهج التأويل وسبله مما جعلهم يقفون من أقواله على مدلولها الحرفي. وقد زاد موقفهم تأييداً تمسك الحلاج بها وإصراره عليها ومن أبرز هؤلاء الفقهاء ابن داود الظاهري، وابن مجاهد[2] والقاضي أبو عمر المالكي، الذي صرح باتهام الحلاج بالزندقة وأفتى بإباحة دمه، وكان من بين الذين أدانوه أيضاً فقهاء الإمامية. وهؤلاء كانوا يرون فيه منافساً خطيراً لمشروعهم في الاستيلاء على الخلافة وهو ما كانوا يمهدون له في فترة انتظارهم لظهور الإمام الثاني عشر الذي اختفى منذ سنة 265 هـ. في الوقت الذي كان الحلاج فيه يعلن أن هذا الإمام الغائب قد مات وأن التأله متاح لكل إنسان وليس للإمام المعصوم فقط. ويصرح بألا مهدي إلا المسيح، وبذلك يتضح أن المنطلق في تصوفه كان سنياً، بينما كان الشيعة يستمدون إلهامهم من نور علي..

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ودواعيه المذهبية والسياسية فإن

---

(1) ابن الجوزي- **تلبيس إبليس**- ص 172- ماسينيون- **أخبار الحلاج**- طبعة القاهرة-ص 268- طه عبد الباقي سرور- **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي**- ص 170.

(2) هو شيخ الحفاظ أبو بكر بن مجاهد تولى القضاء ببغداد مع القاضي أبي عمر المالكي ثم خلفه ابن بهلول. وقد كانت له كلمة مسموعة ببغداد، وكان من خصوم الحلاج الألداء الذين آزروا حامد بن العباس الوزير في عرض الحلاج على المحاكمة (انظر المراجع السالفة وخاصة: ماسينيون- **أخبار الحلاج**- ط- باريس- ص 100- 106).

السلطة السنية القائمة، قد لمت شتاتاً وجمعت متفرقاً، وتبنت إجماعاً، وجعلت منه موقفاً رسمياً سوف يكون له أثره وصداه في الحياة الدينية الإسلامية في ما بعد. إلا أن المتفحص لأعماق الضمير الديني الإسلامي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة، يلاحظ أن الستار لم يسدل في الواقع على مأساة الحلاج إلا ظاهرياً، وأن تلك المأساة قد أحدثت شرخاً عميقاً في الحياة الدينية، تجلت آثاره في التوتر الذي ساد العلاقة بين رجال الدين وصنفهم إلى أنصار وخصوم للحلاج ففضلاً عن الخلاف الذي اتسمت به مواقف الفقهاء كان الصوفية والمتكلمون أيضاً منقسمين[1]. أما جمهور الأمة فقد كان في الأغلب متعاطفاً مع الحلاج «الشهيد»، وقد ارتسمت ملامح هذا التعاطف في الخيال الشعبي بشكل واضح، إذ راجت الشائعات مرددة أنباء المعجزات حول موته[2]، وأبرزته للرأي العام في صورة الولي

---

(1) انقسم الصوفية في أمر الحلاج إلى طوائف: طائفة منهم يوالونه، ومن أبرزهم ابن عطاء (ت 309 هـ) والشبلي (ت 334 هـ) وطائفة الذين يوافقونه ولكنهم يلومونه على إفشاء السر ومن بينهم أحمد بن فاتك كاتبه وطائفة الساخطين عليه الذين يرون أنه أفسد مذهبهم، ومن أوائل هؤلاء عمرو المكي(ت 297 هـ) وأغلب المتقدمين (راجع: ماسينيون- طبعة باريس-ص140 وما بعدها- عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام**- ص 351- 353). وانقسم المتكلمون في أمره أيضاً فكان من بينهم من والاه مثل محمد بن خفيف (ت 391 هـ) وكان منهم من عاداه مثل الجبائي المعتزلي (ت 321 هـ) (انظر في ذلك المراجع السالفة).

(2) مما روي في هذا المجال أن الحلاج لما صلب وأحرق وذر رماده في دجلة كان النهر إذاك في حالة فيضان فلما نثر الرماد فيه عاد إلى وضعه الطبيعي، بينما تذكر روايات أخرى أن ذر الرماد كان سبباً في زيادة ماء النهر زيادة وافرة. وتذكر الروايات أيضاً أن طيف الحلاج ظهر بعد موته لكثير من الناس =

الذي ضاقت روحه بالدنيا وأدناسها فاستعجلت اللحاق بجوار ربها. فكأنما وجد في مقابل إجماع الفقهاء إجماع آخر للأمة[1].

وهكذا أفضى التصادم بين السنة والتصوف إلى انشطار في الحياة الروحية الإسلامية وتصدع في الضمير الديني، وهو وضع لم يكن في الواقع مريحاً لجميع الأطراف، وإن بدا فيه علماء السنة في مظهر المنتصر[2]. فقد كان الصوفية في حرج كبير إذ أدركوا أنهم أضحوا في موضع اتهام بسبب موقف الحلاج، فانبرى فريق منهم لدرء التهمة عن أنفسهم بإدانته والتبرؤ منه لإفشائه الأسرار الإلهية، وراح فريق آخر يلتمس له الأعذار ويشكك فيما نسب إليه بينما اضطر الآخرون إلى التكتم على تجاربهم. وقد دعت هذه الأوضاع كلها علماء الصوفية إلى مراجعة الموقف والمبادرة بإنقاذ التصوف مما تردى فيه، وذلك بإجراء تقييم عام للتجارب الصوفية السالفة ووضع الأسس الكفيلة بإرساء علاقات تقارب وانسجام مع السنة. وهو ما تكفل به العديد من العلماء في القرنين الرابع والخامس للهجرة[3]. وأما السنة ممثلة في

= (ماسينيون- **عذاب الحلاج**- طبعة باريس- 1922- ج 1- ص314 - 321- طه عبد الباقي سرور- **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي**- ص 197).

(1) هـ. أ. جيب - H. A. Gibb: **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**- تعريب جماعة من الأساتذة الجامعين- بيروت- الطبعة الأولى1961 م - ص 66.

(2) المرجع نفسه-ص 46.

(3) من هؤلاء أبو سعيد الأعرابي (ت. 341 هـ): **طبقات النساك**- أبو حامد الخلدي (ت 348 هـ): **حكايات الأولياء**- أبو نصر السراج (ت 378 هـ): **اللمع في التصوف**- أبو طالب المكي (ت 386 هـ): **قوت القلوب**- أبو بكر الكلاباذي (ت 390 هـ): **التعرف لمذهب أهل التصوف**- عبد الرحمان =

الحامين لها من رجال السياسة، والمنظرين لها من الفقهاء، فلم تكن، وهي الساهرة على وحدة الجماعة الإسلامية، مرتاحة هي الأخرى لهذا التصدع والتباين بين طرفي الضمير الديني خصوصاً أنها كانت، خلال هذه الفترة في حاجة أكيدة إلى تحصين مواقعها تجاه التشيع الذي أحاط بها من كل جانب[1]، ولذلك سوف تخطو أيضاً من جانبها نحو المصالحة مع التصوف، ومد الجسور بينها وبينه من جديد، ولا نزاع في أن من أبرز ما أنجزته في هذا الاتجاه رسالة الوفاق التي اضطلع بها أبو حامد الغزالي[2].

= السلمي (ت 412 هـ): **طبقات الصوفية**- أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ): **حلية الأولياء**- أبو القاسم القشيري (ت 465 هـ): **الرسالة القشيرية**: أبو الحسن الهجويري (ت 469 هـ): **كشف المحجوب لأرباب القلوب**- عبد الله الأنصاري الهروي (ت 481 هـ): **طبقات الصوفية- منازل السائرين**- وقد أيد الغزالي(450-505 هـ) في كتاب **إحياء علوم الدين** هذا الاتجاه- وتواصلت هذه المجهودات في العصور الموالية مع فريد الدين العطار (ت 627 هـ) في **تذكرة الأولياء** والشعراني (ت 352 هـ) في: **لواقح الأنوار** أو **الطبقات الكبرى** ومع الجامي (ت 352 هـ) في **نفحات الأنس** ومع غيرهم.

(1) كان الخطر يهدد الخلافة السنية من كل جانب. إذ كان للقرامطة في هذا العهد صولة بالحجاز، كما كان للشيعة الإمامية حضور بالعراق، فضلاً عن الخطر المتمثل في دولة الفاطميين من الشيعة الإسماعيلية.

(2) توفي سنة 505 هـ -نشير أيضاً إلى موقف محمد بن طاهر المقدسي (ت 507 هـ) في كتابه **صفوة التصوف** -تحقيق أحمد الشرباحي- مطبعة دار التأليف بمصر1370 هـ / 1950 م - وقد دافع فيه عن الصوفية وأوضح علاقة سلوكهم بالكتاب والسنة.

موقف المصالحة

لقد جاء الغزالي ليعيد للحياة الدينية توازنها وللتصوف اعتباره تتويجاً لتجربته المشهورة في الشك المنهجي كما فصلها في **المنقذ من الضلال** وفي **الجواهر الغوالي** و**إحياء علوم الدين** وغيرها من مؤلفاته، فقام بدور التحكيم والمصالحة بين الفقه والتصوف على أساس نظريته في استواء السر والعلن وملائمة الباطن للظاهر وتكامل الشريعة والحقيقة. وقد جمع في نظريته هذه بين العلم والعمل والعبادة والمعرفة، ووفق بين دواعي الروح والجسد ومقتضيات الدنيا والدين، وكان دوره في ذلك مشابهاً إلى حد بعيد للدور الذي لعبه الأشعري[1] في المصالحة بين السنة والكلام فتصدى للرد على النظريات الصوفية المتضاربة مع العقائد السنية منتقداً عقيدة الاتحاد والحلول والوحدة الكونية المؤسسة على اعتبار الإله روحاً للعالم وهي من المقدمات التي ستتطور في ما بعد لتؤول إلى نظرية وحدة الوجود مع مدرسة ابن عربي[2]، ثم استصفى من موقفه النقدي نوعاً من التصوف الملائم للمنهج السني أحيا به علوم الدين وأضفى به على الفقه بعداً روحياً أخلاقياً بعد أن آل أمره إلى مجرد أحكام ورسوم، فظهر بذلك على يديه تصور ديني جديد لإسلام سني صوفي أو لتصوف إسلامي سني.

واللافت للنظر أن منهج الغزالي في ترويض التصوف وإخضاعه للمسلك السني، قد ترسم خطى الأشعري في ترويضه للكلام لذلك

(1) توفي سنة 324 هـ.
(2) توفي سنة 638 هـ.

المسلك، بل إن مشروع الغزالي قد بني في الحقيقة على أساس المنظومة الأشعرية، وهكذا أضحى للسنة تصوفها كما تحقق لها كلامها[1]، ولا يتسنى لنا الإغضاء في الواقع عن الأبعاد السياسية الكامنة وراء هذه المواقف أو المترتبة عليها على الأقل، وإن كان ما يعسر نفيه في هذا المجال قد يعسر إثباته أيضاً، إلا أنه لا مناص من أن نستحضر في هذا السياق ما أحاط بموقف الغزالي وسلفه الأشعري من ألغاز تتصل بطبيعة المنعرج الحاسم في مجرى الحياة الفكرية لدى كل منهما، كما أن وجه التطابق بين المشاغل المذهبية والسياسية لدى السلطتين العباسية والسلجوقية من ناحية والاهتمامات الفكرية لدى الرجلين من ناحية أخرى، لا يمكن أن يعزى إلى محض الصدفة وعفو البديهة، وهو ما يدعونا إلى اعتبار تلك المواقف الفكرية بمثابة الحلول المقترحة لمشاكل قائمة لها صلة بالسلطة والمجتمع[2].

وإذا اعتبرنا أن موقف الغزالي قد كان فعلاً حلاً دينياً سياسياً في زمانه فما هي طبيعة هذا الحل وما هو أثره في مصير التصوف؟ لا شك في أن موقف الغزالي قد كان مسعى توفيقياً بين الفقه والتصوف إذ اعترف بالتصوف علماً من علوم الدين إلى جانب الفقه، له مجاله

---

(1) كان منهج السنة في معالجتها للأزمة التي أحدثها كل من علم الكلام والتصوف، الجنوح إلى الحلول الوسطى بالتوفيق بين العقل والنقل، وكانت الأداة الناجعة التي استعملت في كلا الحالتين هي أداة التأويل سواء تعلق الأمر بالأشعري أو الغزالي.

(2) من العسير الفصل في هذا المضمار بين المواقف الدينية والمواقف السياسية، ذلك أن مواقف الفقهاء كانت تمثل في الأغلب الموقف الرسمي للسلطة السياسية أو كانت على الأقل متأثرة بالمناخ الثقافي والسياسي المحيط بها.

ورجاله ووسائله وغاياته واعتبره رافداً أساسياً من روافد المعرفة الدينية، منبعه القلب وسبيله الذوق والكشف[1]، والنفس الإنسانية في نظره كالمرآة إذا صقلت بالرياضات وصفت بالعبادات انعكست فيها الأنوار الربانية وتحققت فيها صفات الكمال الإلهية، وغدت أقدر على معرفة الله والأنس بقربه، والسعادة بالوصول إليه، إلا أنه، وفق وجهة نظره السنية في الألوهية قد وقف بالطريق الصوفي عند هذه الغاية مؤكداً أن «العبد عبد والرب رب، ولن يكون أو يصير أحدهما الآخر البتة»[2]، ويعتبر أن أحوال المكاشفة الصوفية ليست دائماً مأمونة العواقب وخالصة من الوهم ما لم تعرض على محك الشرع والعقل حماية لها من الزيغ ولذلك جعل من الشرع رقيباً على المعرفة الصوفية بأن وضع لها حدوداً وخلصها من شوائب المؤثرات الغنوصية والفلسفية واللاهوتية الدخيلة. وبث في الشرع من القيم والمبادئ والمفاهيم الصوفية الأخلاقية ما أثرى به الحياة الروحية الإسلامية وهذب به آداب السلوك وجمع به كلمة رجال الدين من جديد تحت راية واحدة.

ورغم رفض الغزالي للآراء المنحرفة عن الاعتقاد الإسلامي بعد مناقشتها فقد حاول أن يبرئ ساحة كبار الصوفية من تلك الآراء واقترح التأويلات لأقوالهم وحسن الظن بهم فيما ينطقون به في حالات الوجد

---

(1) اعتبر الغزالي الإلهام الروحي أو الحدس والذوق والكشف علماً يقينياً والعلم اليقيني عنده هو «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم»، وقد وجد ذلك في التصوف وسماه «العلم اللدني» (**المنقذ من الضلال**- طبعة دمشق-1353 هـ -ص7 - **إحياء علوم الدين**- مطبعة الحلبي- 1957م - ج3 ص 23- 25).

(2) الغزالي- **المنقذ من الضلال**- ص 44- 45- انظر أيضاً مقاصد الفلاسفة: طبعة القاهرة-1355 هـ/ 1936 م - ص 74.

والسكر ومن ذلك قوله: «إذا وجدنا متصوفاً يدعي أنه الحق وجب تأويل قوله إما على أنه يعترف بأن لا وجود له إلا بالحق وهذا التأويل منه بعيد لأن اللفظ لا ينبئ به ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق، وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته فيكون همه الحق وحده، بحيث لا يكون فيه متسع لغيره. وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصوفية، لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه يجوز له لا على سبيل الحقيقة أن يقول إنه هو هو»[1]، فالشطح الصوفي، في نظره، لا يؤاخذ به أصحابه لأنه صادر عن حالة استغراق تلتبس على الصوفية فيها الحقائق لا سيما إذا لم تكن لهم «قدم راسخة في المعقولات»[2]، فإذا تحقق لأحدهم نوع من القرب لم يميز بين ذاته وذات الله «فيظن أنه هو فيقول أنا الحق»[3]، فيؤخذ قوله على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. وهنا يلتقي الغزالي مع كبار منظري التصوف السني، في موقفهم من الشطح الصوفي ووجوب التخلي عن الأخذ بظاهره لأنه كما يقول الطوسي: «عبادة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها»[4]، ولأنه عبارة «ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح»[5]، ولذلك ينبغي تأويلها بالرجوع

---

(1) الغزالي- **المنقذ من الضلال**- ص 44- 45.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه- **المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى**-القاهرة- 1324 هـ - ص 20- 25- راجع أيضاً: عبد القادر محمود: **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ص202 و233- 235.

(4) الطوسي: **اللمع**- ص454.

(5) المصدر نفسه- ص 506.

إلى خواص العارفين بها أو الصمت حيال أسرارها، وهكذا يفضل الغزالي التماس العذر للصوفية وحسن الظن بهم على تكفيرهم بأقوالهم معتقداً أن «التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه»[1]، ومحدداً لدائرة الكفر بقوله: «لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر لترعوي الفرق عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في أهل السلام: الكفر هو تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ومن كفر مسلماً فقد كفر»[2]. ويعتبر هذا الموقف أحد الأسباب التي دعت الدارسين من قدامى ومحدثين إلى القول بأن الغزالي كان أكثر تسامحاً مع الصوفية وإن كان قد تعرض إلى أخطاء كل فريق منهم.

ومهما يكن من أمر تسامح الغزالي مع الصوفية، فإن موقفه قد اقتضته طبيعة المصالحة التي اضطلع بها، إذ حاول رأب الصدع ورتق الفتق، والجمع بين قطبي الضمير الديني[3]، مؤلفاً بين صورة الإله المستشرف المتعالي وصورة الإله القريب المستدني في غير تدابر أو تنافر، ومؤسساً لمنظومة سنية متكاملة في التدين والاعتقاد تنتقي من التصوف ما يلائمها من مثل روحية صالحة للمعاش والمعاد، وتخضد في الآن نفسه شوكته المتمردة وحدة الغلو فيه فلم يتسامح مع الصوفية في دعواهم إسقاط التكاليف الشرعية ورفض الأحكام والتسوية بين

---

(1) الغزالي: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**- طبعة القاهرة، 1325 هـ، ص 23، 25 - وانظر بنفس الطبعة: **الجواهر الغوا لي**، ص 49 و89.

(2) المصدر نفسه- انظر أيضاً: **تهافت الفلاسفة**- تحقيق سليمان دنيا- مطبعة المعارف- 1961 م، ص 295- 297.

(3) هـ. أ. جيب (H. A. Gibb): **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ص 47.

الحلال والحرام والتفرقة بين الظاهر والباطن وبين الحقيقة والشريعة، والانفراد بالعلم دون سائر العلماء وازدرائهم الفقهاء والمفسرين والمحدثين وتطاولهم عليهم وغير ذلك من أنواع الغرور[1] «وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى»[2]، كما خالف اعتقاد من اعتقد منهم أن الدنيا عدم ووهم لا حقيقة له وأنها مصدر كل شر ورأس كل بلاء، ولم ير رأيهم في أن الحياة الربانية تستوجب قتل غرائز النفس البشرية ومحو الجسد لأنه في اعتبارهم سجن للروح، فعدل من هذه المواقف والآراء بما يكفل سعادة المسلم في الدارين ويجعل من معاشه ذخراً لمعاده معتبراً الحياة الدنيا «مزرعة للآخرة»[3].

أما الفقهاء، لا سيما المقلدين منهم، فقد انتقد اقتصارهم في بناء الأحكام على ظاهر أعمال الجوارح وأشكال العبادات، وما له صلة منها بشؤون الدنيا دون اهتمام بأمور الآخرة، فهم «لا يتصرفون في الباطن ولا في طريق الآخرة بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح فأما ما ينفع في الآخرة فليس هذا من حدود الفقه»[4]، بينما العبرة في الأعمال بالقصد والنية والاستقامة والصدق، وليست قيمة العبادة في الحركة والسكون وإنما في ما ينشأ عنهما من تطهير للنفس وخشوع للقلب، ولذلك اشترط الغزالي لصحة الصلاة حضور القلب وخشوعه خلافاً لإجماع الفقهاء «فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض بل خضوع القلب... وليس

---

(1) الغزالي: **إحياء علوم الدين**-ج 3-ص 348- 350.
(2) المصدر نفسه.
(3) الغزالي: **إحياء علوم الدين**-ج2-ص 62-66.
(4) المصدر نفسه- ج1 - ص 23- 24- وص 160- 161.

المقصود من الزكاة إزالة الملك بل إزالة رذيلة البخل وهو قطع علاقة القلب من المال. . . وليس المقصود من التضحية لحومها ودماؤها ولكن استشعار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى»[1]، وعلى هذا الأساس بنى رأيه في الربط بين النية والعمل إذ فيهما تمام العبادة مواصلاً ومطوراً بذلك ما بدأه سلفه المحاسبي[2] «فالنية أحد جزأي العبادة لكنها خير الجزأين لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها في القلب ليميل إلى الخير وينفر من الشر فيتفرغ للفكر والذكر الموصلين له إلى الأنس والمعرفة الذين هما سبب سعادته القصوى»[3]. وهكذا دعا الغزالي إلى أسلوب في التدين يتحد فيه الظاهر والباطن اعتقاداً وسلوكاً ويتعاضد فيه الفقه والتصوف في إطار شريعة واحدة.

لا جدال، إذاً، في أن محاولة الغزالي قد كانت انتصاراً للسنة بما تضمنته من إحياء لعلوم الدين من ناحية، وتهذيب أو تدجين للتصوف من ناحية أخرى، لكن هذا الانتصار لم يدم، في الواقع طويلاً، إذ ما لبثت التجارب الصوفية المنحرفة عن منهج الاعتقاد والسلوك الإسلامي أن أعلنت تمردها من جديد، خلال القرنين السادس والسابع للهجرة، متأثرة في ذلك بروافد من الرصيد الثقافي الفلسفي الشرقي والغربي وببعض مبادئ الغلو الشيعي[4] متخطية الحدود التي التزم بها التصوف

(1) المصدر نفسه- ج1 - ص 2، 23 و24 و74 و144 و160-161.

(2) المحاسبي- **الرعاية لحقوق الله**- تحقيق مرجريت سميث (Margaret Smith) - لندن 1940 - ص 141- 146.

(3) الغزالي: **إحياء علوم الدين**-ج1-ص 160-611.

(4) الجدير بالملاحظة أن هذه الروافد الثقافية من فلسفية وعقدية ومذهبية هي التي =

السني. بينما كان علماء السنة منشغلين بمجادلاتهم النظرية وبما تواصل إذاك من خلافات بين الأشعرية والحنابلة خاصة، وفي وقت كانت فيه الأوضاع السياسية في حالة من الضعف والاضطراب[1]، وقد شهدت هذه الظروف نشأة المدرسة الإشراقية في التصوف وتجدد مأساة الحلاج في شخص السهروردي المقتول بسبب نظريته في الباحث المتأله واستمرار الوحي والنبوة، كما شهدت ظهور مدرسة وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل مع محيي الدين بن عربي كاستمرار وتطور لمدرسة الحلاج، ولم يكن التجاوز للسنة مجسماً فقط في نشأة التصوف الفلسفي الذي آل معه مفهوم التوحيد إلى نوع من التماهي بين الله والكون، بل تمثل أيضاً في ظهور الأنظمة الصوفية الشعبية كتصوف الأربطة[2]، وتصوف الطرق الذي أقر نوعاً من آداب السلوك شبيهاً بنظام الرهبنة ونشر مبدأ تقديس الأولياء باعتبارهم شفعاء ووسطاء بين الله والعباد، وهكذا عرف التصوف انتشاراً كبيراً بين العامة وجمهور الأمة، ولم يعد مذهب الخاصة أو

= تضافرت مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية لتعزز اتجاهات صوفية جديدة مختلفة عن سابقاتها ومغايرة للتصور السني (انظر الإحالة رقم 18 و19 من هذا البحث).

(1) الملاحظ أن نوعاً من التزامن قد وجد بين فترات الضعف والاضطراب السياسي من جهة وبروز التجارب الصوفية المجاوزة لحدود الإسلام السني وهو أمر جدير بمزيد الدرس.

(2) استفحل نظام الأربطة خاصة خلال القرنين السادس والسابع للهجرة وأضحت له قواعد وتعاليم وتقاليد راسخة شبيهة بنظم الرهينة(انظر: ر-أ-نيكلسون في **التصوف الإسلامي وتاريخه**- ص 58- 60).

خاصة الخاصة حتى كاد يستأثر بالسلطة الروحية في المجتمع، ويغدو منافساً خطيراً لعلماء السنة ولسلطانهم الديني.

موقف المعارضة

إلا أن تلك السلطة الروحية المتنامية سوف تصطدم من جديد بمعارضة سنية سيحمل لواءَها المذهب الحنبلي، وسوف تكون تلك المعارضة شديدة نظراً إلى طبيعة المذهب الذي أعطى للسنة بعداً سلفياً يستند في تصوره لمبدأ الألوهية ولمفهوم التقوى إلى مواقف «السلف الأكبر»[1]، ونظراً كذلك إلى طبيعة الخصم المتمثل في ازدهار التصوف الوحدوي وفي تفاقم تأثير السلوك الصوفي داخل المجتمع وما رافق ذلك من انحرافات على مستوى السلوك والاعتقاد، فلهذه الاعتبارات كان رد الفعل الحنبلي عنيفاً، إذ أفضى إلى مهاجمة معظم التجارب الصوفية، ولم يدخر في هذه الحملة حتى التصوف السني الذي تصالح معه الفقهاء وعملوا على تأصيله في الشريعة، وقد ائتم فقهاء الحنابلة في موقفهم هذا بأئمتهم وفي طليعتهم مؤسس المذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي عبر منذ القرن الثالث للهجرة عن احترازه إزاء المحاسبي[2]. وإن كان مرجع ذلك الاحتراز موضوع

---

(1) إشارة إلى مسلمي القرون الأولى وتطلق التسمية على وجه التحديد على الصحابة والتابعين ويعبر عنهم أيضاً بالسلف الصالح، ويستند عادة في هذا التحديد إلى الحديث النبوي: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، فنسنك-أ-ي- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**- 7-ج ليدن 1936 -واسطنبول - تونس1987 ج 2ص 96.

(2) أشرنا إلى ذلك سابقاً- راجع الإحالة رقم 10 من هذا البحث.

خلاف بين الحنابلة وغيرهم من فقهاء السنة[1]، وقد توارث علماء الحنابلة بعده هذا الاحتراز إلى أن آل مع الزمن ومع تطور الظاهرة الصوفية إلى مواجهة. فقد رويت عن ابن عقيل[2] وغيره من العلماء مواقف متشددة تنتقد اعتقاد الصوفية وسلوكهم[3]، وتراكمت تلك الاحترازات والانتقادات معبرة عن معارضة المذهب للحركة الصوفية.

لكن أول من عبر عن موقف شامل ودقيق في صلب هذه المدرسة هو عبد الرحمان بن الجوزي[4] في كتابه **تلبيس إبليس أو نقد العلماء** وقد ذهب فيه مذهباً بالغ التشدد، إذ لم يقتصر في

---

(1) يذكر البغدادي والمناوي والشعراني أن وجه انتقاد أحمد بن حنبل للمحاسبي هو انخراطه في الجدل الكلامي وتصنيفه للكتب فيه، لكنه عدل عن موقفه هذا عندما استمع إلى الحارث في مجلسه فقال: «كنت اسمع عن تصوفه خلاف ذلك استغفر الله العظيم. رضي الله عنه» وقال في رواية أخرى: «ما اعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت من علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل» وتذكر رواية ثالثة أن ابن حنبل بكى من كلام المحاسبي حتى أغمي عليه. (انظر في ذلك: **تاريخ بغداد** ج8 ص 211 وما بعدها - **الكواكب الدرية** ج1 ص 213 - **لواقح الأنوار** - ص 83-84) بينما لا يذكر الحنابلة عدول ابن حنبل عن موقفه ومنهم من يجعل سبب هجوم الإمام أحمد على المحاسبي تكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس. (انظر: ابن الجوزي - **تلبيس إبليس** -ص 166).

(2) توفي سنة 513 هـ. وان كان ابن عقيل محل انتقاد لمناصرته الحلاج. وقد تراجع عن موقفه ذاك في ما بعد. (انظر: **دائرة المعارف الإسلامية** - الطبعة الفرنسية الجديدة EI2 مقال ابن عقيل).

(3) من أمثلة هذا النقد لوم ابن عقيل صوفية عصره على لزوم الأربطة والعزوف عن الكسب (راجع في ذلك: ابن الجوزي- **تلبيس إبليس** ص 372).

(4) توفي سنة 597 هـ.

معارضته للصوفية على رفضه لتصوف الاتحاد والحلول[1] أو لما تبنته العامة من اعتقادات منحرفة نتيجة لتقديسهم المشائخ ولما اندس في دائرة التصوف الشعبي من المتشبهين بالقوم وليسوا منهم بل امتد رفضه ليشمل التصوف السني أيضاً[2]، فكان موقفه أشبه ما يكون بالرفض المطلق للظاهرة الصوفية في أبعادها الثلاثة: الأخلاقية والسلوكية والعقدية.

وكان المرجع الأساسي الذي استند إليه ابن الجوزي في حملته هذه هو سيرة السلف في القرون الأولى. وهي السنة في نظره وما أحدث بعد ذلك فهو البدعة. فكل ما لم يأت به الشرع وإن وافقه فهو ابتداع ناهيك بما كان إضافة إليه أو حذفاً منه[3]، وانفراد الصوفية بتسمية هو أمر حادث في الملة، إذ لم يعرف عن السلف رغم تقواهم وورعهم أنهم انفردوا بتسمية خاصة لأن الدين واحد وهو الإسلام[4]، وكل ما اختص به الصوفية من سلوك وآداب هو بهذه المنزلة من الابتداع، أما علوم الصوفية ومعارفهم فهي من وساوس الشياطين[5]،

---

(1) ابن الجوزي - **تلبيس إبليس** ص171 - 172.

(2) المصدر نفسه- ص 164-166، لم يكتف ابن الجوزي بنقد المتقدمين من أعلام التصوف السني مثل حاتم الأصم وسهل التستري وأبي الحسن النوري والحارث المحاسبي وغيرهم، بل شمل نقده أيضاً كبار المنظرين للتصوف من أعلام المدرسة السنية مثل السلمي والطوسي وأبي نعيم الأصفهاني وأبي القاسم القشيري ومحمد بن طاهر المقدسي وغير هؤلاء (راجع أيضاً المصدر نفسه-ص 157-160و 169-173).

(3) المصدر نفسه- ص15-18.

(4) المصدر نفسه- ص161.

(5) المصدر نفسه- ص164 و168- راجع أيضاً ص 325 و374 هذا فضلاً عن =

والعلم الديني علم واحد وهو علم الشريعة والفقهاء هم أربابه وليس لغيرهم الحق في أن يختصوا في شؤون الدين[1].

ومما أخذ به ابن الجوزي الصوفية المعتقدات المتضاربة مع مفهوم التوحيد كدعوى «العشق» للذات الإلهية[2] أو ادعاء رؤية الله في الدنيا[3] أو دعوى الاتحاد والحلول مذكراً في ذلك بإجماع الفقهاء على إدانة الحلاج وهو ينتقد حالات الوجد والسماع والغناء والشطح وسائر الأحوال الصوفية ويرى فيها ضرباً من ضعف المدارك لدى أصحابها[4]، أما الكشف الصوفي فهو «واقعات» وأوهام تقع لأرباب النفوس الضعيفة فتخرجهم عن حدود الشريعة بدعوى معاينة الحقيقة[5]، وأما المجاهدات والرياضات النفسية والجسدية التي يمارسها الصوفية فهي في نظره لا تخلو من مبالغات تتعدى حدود الحلال والحرام والمباح والمحظور والمكروه والمستحب وفيها ادعاء الكمال للنفس البشرية وهو كمال موهوم مادامت النفوس في الأجساد[6]، وفيها أيضاً إضرار بالجسم والمزاج وتحريم للمباحات التي أحل الله لعباده.

= رفض مجمل السلوك الصوفي وخاصة السماع والرقص ولبس المرقعة (ص 182- 258).

(1) المصدر نفسه- ص 157-158.

(2) المصدر نفسه- ص 164 وص 170-171 وص 227.

(3) المصدر نفسه- ص 174.

(4) المصدر نفسه- ص 256-257.

(5) المصدر نفسه- ص 368- انظر أيضاً قوله «ليس بين العلم واليقين تضاد إنما اليقين أعلى مراتب العلم»، ص 211.

(6) المصدر نفسه- ص 369 (حيث يستعمل عبارة «الأشباح قائمة»).

ويهتم ابن الجوزي اهتماماً خاصاً بنقد موقف الصوفية من الدنيا فيؤكد أنها ليست في الدين مذمومة لذاتها كما توهموا[1]، إذ كيف يذم الله ما أحل لعباده؟ إنما الذم واقع على سوء سلوك الإنسان فيها وعدم مراعاته لوجوه الحلال والحرام فيما يأخذه منها، فالعزوف عن الدنيا بدعوى التوجه إلى الآخرة ليس من الدين في شيء لأن الدين يقوم على صلاح الدنيا والآخرة معاً[2]، ويمضي ابن الجوزي في رسم الحدود الفاصلة بين الفقه والتصوف متمسكاً في ذلك بمنطوق الأحكام الشرعية وبحدود الحلال والحرام تمسكاً لا يترك مجالاً للتفاضل في الإيمان إلا بمراعاة تلك الحدود ولا يعتبر فيه السلوك الصوفي إلا ضرباً من الغلو في الدين.

وبناء على هذا التصور انتقد ابن الجوزي أبا حامد الغزالي وقال عنه إنه باع الفقه بالتصوف وإنه اضطر إلى الدفاع عن الصوفية لاعتناقه مذهبهم وليس لنقص في علمه وفقهه[3]، فجاراهم في موقفهم من الدنيا والعزوف عن متاعها وفي مفهوم الفقر وتفضيله على الغنى وفي تحريم المباحات على أنفسهم وإرهاق أجسادهم وغير ذلك مما لا يدخل تحت حكم فقهي أو مقصد شرعي[4]، وإن كان الغزالي قد اعترف بأن الصوفية قد أخذوا أنفسهم بما لا يفتي به الفقيه لشدة اهتمامهم بأمور الآخرة.

من الواضح أن هذا الموقف قد كان بالغ التشدد مع الصوفية، إذ

---

(1) المصدر نفسه- ص 150

(2) المصدر نفسه- ص 150 وما بعدها، كذلك ص 181- 185 وص 200.

(3) المصدر نفسه- ص 176- 177 وص 176 وص 181 وص 245 وص 301.

(4) المصدر نفسه- ص 301.

رام صياغة تصور ديني مقنن بقواعد صارمة ومقيدة للحياة الروحية ولكل اجتهاد في الإيمان[1]، ولئن نسب ابن الجوزي هذا التصور إلى السلف فإن هذه النسبة لا تخلو هي الأخرى من إطلاق ومبالغة فكثير من أكابر السلف قد فضلوا الآخرة على الدنيا وتعففوا عن المباحات وجاهدوا أنفسهم بالطاعات، كما كان من بينهم من وازى بينهما فعمل لأخراه ولم ينس نصيبه من الدنيا، فالموقفان، في الحقيقة، قد تعايشاً في الضمير الديني الإسلامي وإن كان ما يراه بعضهم تفاضلاً في الإيمان يعتبره غيرهم وصاحب «التلبيس» منهم غلوا في الدين.

ولعل من أسرار هذا الموقف العنيف الذي اتخذه ابن الجوزي، فضلاً عن المنطلقات المنهجية للتصور الحنبلي في التمسك بظاهر النص وتجنب أي وجه من وجوه التأويل[2] وروده في سياق ردود الفعل على انتقادات الصوفية للفقهاء بكونهم من أهل الدنيا المتفسحين في مباحاتها ومن المنشغلين بالعلم وجاهه عن الطاعة والعبادة[3]، ولا مراء في أن هذا النفس الدفاعي يشف عن كامن النزاع على زعامة دينية أخذت مقاليدها تؤول تدريجياً إلى أيدي الصوفية لتبسط نفوذها على العامة ولتجد طريقها تبعاً لذلك ووفق اختلال ميزان القوى إلى

---

(1) هذا الموقف مغاير لموقف ابن تيمية (ت 728 هـ) الذي يرى الاجتهاد في الإيمان ويعتبره رسالة التصوف الحقيقي (انظر: **مجموع الفتاوى** -ج 11 ص18. وقارن هذا الموقف بما يراه ابن الجوزي غلواً في الدين - **تلبيس**- ص 211).

(2) يعتمد المذهب الأصول النقلية أساساً واصل العلم عند أربابه هو المنقول، وتلك طريقة أهل السنة والحديث... وهي الطريقة المحمدية. (ابن تيمية - **مجموع الفتاوى** - ج2 - ص57).

(3) ابن الجوزي - **تلبيس إبليس** - ص158 و327 و388.

اكتساب الحظوة لدى أصحاب السلطان أيضاً. وفي ضوء هذه الأوضاع يمكن أن نفهم شدة اهتمام ابن الجوزي بمقاومة صوفية الأربطة وتأثير سائر الآراء الصوفية ولاسيما المنحرفة منها في عقول العامة[1].

لقد كان الفقهاء إذاً، خلال هذا الطور وما تلاه في حالة دفاع عن مواقفهم إزاء تنامي المد الصوفي وانتشار سلطانه. وسوف تتجلى مهمة الدفاع بشكل أوضح مع شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية[2] الذي قاوم صولة التصوف الفلسفي في عصره إذ وجد أمامه فضلاً عن التراث الصوفي السابق له تراث السهروردي[3] وتراث ابن عربي ومدرسته لدى ابن سبعين[4] والششتري[5] وابن الفارض[6] وجلال الدين الرومي[7] وغيرهم، كما تصدى لتفشي تصوف الطرق حتى أودع السجن مرات بسبب مواقفه وآرائه[8].

---

(1) المصدر نفسه - ص174 و387 و400

(2) توفي سنة 728 هـ.

(3) توفي سنة 587 هـ.

(4) توفي سنة 667 هـ.

(5) توفي سنة 668 هـ.

(6) توفي سنة 632 هـ.

(7) توفي سنة 672 هـ.

(8) سجن في المرة الأولى عاماً وبضعة أشهر وذلك بسبب تأليفه للرسالة الحموية سنة 698 هـ، وهي جواب عن سؤال حول الصفات ورد عليه من مدينة «حماة» ويتعلق بآية الاستواء على العرش وما يتصل بها من الآيات التي ورد فيها ذكر الوجه واليد والصفوف ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (سورة طه- الآية 5) و﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (سورة الفتح-الآية 10) و﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (سورة الفجر- الآية 22). وكان موقف ابن تيمية إزاء هذه =

ولقد عرف ابن تيمية بكونه خصماً عنيداً للصوفية لأنه كان أول من شن ثورة عارمة على العقائد الصوفية المخالفة للمنهج الإسلامي في الاعتقاد وفي مقدمتها عقيدة وحدة الوجود لدى مدرسة ابن عربي التي استفحل أمرها في عصره، فكان يدعوهم «أهل الوحدة من الملاحدة» لأنهم اعتبروا الحق والخلق وجهين لحقيقة واحدة وخلطوا بين القديم والمحدث والخالق والمخلوق فعطلوا حقيقة التوحيد الإسلامية[1]، كما دحض نظريتهم في تفضيل الولاية على النبوة لاعتقادهم أن الولي متصل بالله بلا واسطة بينما النبي يتلقى الوحي بوسائط واعتبار الشريعة للمحجوبين دون العارفين فدافع عن مقام النبوة وصحح مفهوم الولاية وجعل الولي تابعاً للنبي ومقتدياً بسيرته وهديه[2]، وهاجم نظرية وحدة

= الآيات هو التوقف عن تأويلها مع التسليم في الآن نفسه بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقات تماماً كما كان موقف الإمام ابن حنبل لكن ابن تيمية كان يلح على المعنى الحرفي للنص مؤكداً، أن الله على العرش حقيقة وأنه يشار إليه بالإشارة الحسية وأنه يتكلم بحرف وصوت، وأنه ينزل كنزوله هو (أي ابن تيمية) من فوق منبر الجامع الأكبر بدمشق، وبناء على ذلك أتهم بالتشبيه والتجسيم وقدم للمحاكمة وحبس، ثم سجن مرة ثانية لحملته على آراء ابن عربي ونقده للطرق الصوفية فقد كان ينكر التوسل بغير الله وزيارة الأولياء والطواف حول الصخرة والحجرة النبوية، وقد رأى معاصروه في ذلك انتقاصاً لمقام النبي ولمكانة الأولياء الوارثين لعلمه، وظل ابن تيمية بين محاكمة وسجن إلى أن توفي في سجنه سنة 708 هـ (انظر: ابن كثير- **البداية والنهاية**، طبعة القاهرة 1351 هـ ج 14- ص 45 وص 123).

(1) ابن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية**-ط- القاهرة، 1329 هـ - ج 5 ص 122.

(2) ابن تيمية، **الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوى**- ج 11 - ص 161 -163 وص 225 -226.

الأديان مبرزاً ما يترتب عليها من إلغاء لمفهوم الديانة وتعطيل لحقيقة الرسالة[1]، كما هاجم ابن تيمية نظرية وحدة الوجود بمختلف أشكالها وتصدى لمقدماتها لدى مدارس الاتحاد والحلول فاعتبر أعلامها من القائلين بالوحدة الجزئية أي بحلول الذات الإلهية في معين بينما قال أنصار الوحدة المطلقة بحلوله في جميع الأعيان[2]، وبناء على ذلك اعتبر الحلاج من أهل الوحدة الملاحدة لأن الفناء الذي حققه هو، في نظره، «فناء عن وجود السوى» وليس فناءً «عن شهود السوى»[3]، فلم تكن الوحدة التي نشدها وحدة شهود بل وحدة وجود، وحتى إذا رأى فيها المدافعون عنه شهوداً للحق فهو عنده شهود ملحد لأنه سوى فيه بين الكفر والإيمان[4]. وهكذا لم يذهب ابن تيمية مذهب الغزالي في التماس العذر له وحسن الظن بأمثاله[5]، واعتبر أصحاب هذه المعتقدات كلها في صف واحد غير آبه بما بينهم من فوارق ومصدراً حكمه عليهم بالإلحاد.

وقد تميز ابن تيمية بحس نقدي مرهف، رغم تحامله أحياناً، وذلك حين أرجع تلك العقائد إلى أصولها الدخيلة وخاصة منها

---

(1) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى** - ج 11 - ص 50.

(2) ابن تيمية: **حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود- مجموع الفتاوى**-ج2 ص 140-145.

(3) ابن تيمية: **الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم- مجموع الفتاوى**-ج2 ص 369- 372.

(4) المصدر نفسه- ص 377 وما بعدها.

(5) الملاحظ أن الغزالي رغم انتقاده ودحضه لعقيدة الاتحاد والحلول كان يلتمس العذر لأصحابها ويعتبر الحلاج ولياً.

الأصول الفلسفية اليونانية القائمة على نظرية الفيض والصدور[1]، وهي أصول تبنتها الفلسفة الإسلامية وتسربت إلى الفلسفة الصوفية فتجلت في فلسفة الأنوار لدى السهروردي ونظرية الاتصال لدى الفارابي[2] وابن سينا[3]، كما لم يغفل عن الأثر النصراني المتأتي من عقيدة التجسد المسيحية[4]، إلا أنه وفق نظريته الخاصة في الألوهية[5] يضع المسؤولية الكبرى في النهاية على كاهل الجهمية[6] ويعزوها إلى مقالات جهم بن صفوان[7] في التوحيد ولاسيما اعتقاده أن الله بذاته في كل مكان[8] ونفيه للجهة عنه[9] وتأويل كلام الله لموسى بالإلهام[10]، إلا أن آراء الجهمية تهدف إلى تنزيه الذات الإلهية وقد اتضحت مقاصدها منذ الخلاف الناشب بين الجهم ومقاتل بن

---

(1) ابن تيمية: **بغية المرتاد**-ج5، ص 6 -7.
(2) توفي سنة 339 هـ.
(3) توفي سنة 428 هـ.
(4) ابن تيمية: **حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود -مجموع الفتاوى**، ج2 ص 172- 173.
(5) هي نظرية المتوقفين من السلف، وقد كان ابن تيمية أكثر منهم تشبثاً بحرفية النص فغدا أميل إلى التجسيم (راجع الإحالة رقم 131 من هذا البحث).
(6) ابن تيمية: **الرد الأقوم على ما في نصوص الحكم- مجموع الفتاوى**- ج2 - ص 367.
(7) توفي سنة 128 هـ.
(8) ابن تيمية: **حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود -مجموع الفتاوى**، ج2 ص 140- 141.
(9) المصدر نفسه.
(10) ابن حنبل: **الرد على الجهمية والزنادقة**- ط- الرياض 1977 م، ص 120- الدرامي: **الرد على الجهمية**- ط- ليون 1960-ص94 -ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، ج3 ص 318.

سليمان[1]، وهي مقاصد لا تنسجم مع النظريات الصوفية في الاتحاد والحلول ووحدة الوجود لتورطها في شبه التجسد والتجسيم والتشبيه، فقد عرف عن الجهم نفيه للصفات والاستواء المادي، ولمبدأ التمكن في السماء، وهي قضايا كان المذهب السلفي يثبتها أو يتوقف بشأنها ويمسك عن تأويلها منكراً على الجهمية والمعتزلة والشيعة والأشاعرة أيضاً اعتماد العقل في فهمها، ومتمسكاً بمبدأ التسليم بها عن طريق السماع، وقد ذهب ابن تيمية في الدفاع عن عقيدة السلف في الألوهية مذهباً بعيداً تجلى خاصة في الرسالة الحموية[2]، واقترب به من دائرة التجسيم والتشبيه مما تسبب في سجنه، وهكذا يتضح أن نقده للصوفية لم يخل رغم دقته في التمييز بين عقيدة التوحيد الإسلامية وغيرها من النظريات الدخيلة، من وقوع تحت تأثير الانتماء المذهبي والخلاف العقائدي، وكذلك كان الشأن معه في نقده للجبر الصوفي فهو لا يكتفي بإرجاعه إلى أصول جهمية بل يتهم أيضاً أهل السنة من الأشاعرة بالسير على المنوال نفسه معتبراً نظرية الكسب عندهم «تجهماً جديداً». والواقع أن ابن تيمية بسلفيته المتشددة لم يكن يقبل أي ضرب من ضروب التأويل في شؤون الاعتقاد، وكان يفضل التوقف عند منطوق النص الديني على غرار السلف، ولذلك كان يلقي تبعة كل انحراف على كاهل العدو التاريخي للسلفية وهو الجهمية.

ولم يسلم التصوف السني، تبعاً لذلك، من ثورته السلفية العارمة

---

(1) توفي سنة 150 هـ وهو زعيم المشبهة والقائل بأن الله جسم يشبه المخلوقات.

(2) راجع الإحالة رقم 131 من هذا البحث.

وهو لئن أنصف الغزالي في رده على صوفية الاتحاد والحلول وعلى النظريات الفلسفية الدخيلة[1]، فهو لم يكن يوافقه على كل تأويلاته الصوفية، فكتاب **الإحياء** في نظره، فيه ما هو مقبول وما هو مذموم وما هو متنازع فيه، و«فيه أحاديث وأثار ضعيفة بل موضوعة كثيرة وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم»[2] ولم يغفر له أيضاً تسامحه مع بعض كبار الصوفية، والتماس العذر لهم لأنه «إذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين وألبسه ثياب المسلمين» لكنه يعترف، مع ذلك، بأن في كتاب **الإحياء** «من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة»، ويستخلص من ذلك قائلاً «فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس وتنازعوا فيه»[3].

وفي هذا التمييز بين المقبول والمردود من تصوف الغزالي يكمن نقد ابن تيمية للتصوف السني وسرعان ما نتبين أن علامة التمييز عنده تتمثل في الحد الفاصل بين الاعتقاد السلفي والاعتقاد السني كما بلوره الأشعري ورسخه أبو حامد الغزالي وغيره من أعلام المدرسة الأشعرية، وهو الحد الفاصل بين منهجين في التعامل مع النص الديني: المنهج السلفي المتوقف عند ظاهر النص والرافض لكل تأويل

(1) أشار ابن تيمية إلى رد الغزالي على هذه الآراء وبرّاه من القول بها فأكد أنه «لم يقل بذلك بل يكفر من يقول بذلك» (بغية المرتاد- أو السبعينية- ج 5 ص 6-7).

(2) ابن تيمية: **التحفة العراقية في الأعمال القلبية- مجموع الفتاوى**- ج 10 ص 551-552.

(3) المصدر نفسه.

عقلي، والمنهج السني الأشعري الجامع بين مقتضيات العقل والنقل في ما يتصل بشؤون الاعتقاد، فالخلاف إذاً له صلة بقضايا الكلام وإن اتخذ من التصوف سياقاً وإطاراً، إذ يتناول مسائل الذات والصفات والجبر والاختيار والتنزيه والتشبيه وغيرها من المسائل الناجمة عن الخلاف بين المنهجين[1]، ويمكن أن نضرب مثالاً على ذلك بقضية رؤية الله في اليوم الآخر[2] التي اتخذ منها ابن تيمية موضوعاً لنقد الغزالي وغيره من أهل السنة. فهو ينتقدهم لتأويلهم المظهر الحسي في هذه الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره ولكنها أكمل[3]، وذلك حرصاً منهم على مبدأ تنزيه الذات الإلهية عن المدركات الحسية. وهو هنا لا ينتقد الغزالي فقط بل يتحامل على الجويني[4] والباقلاني[5] والأشعري أيضاً ويراهم متأثرين في ذلك بمتصوفة الفلاسفة من النفاة مثل الفارابي[6] القائل باللذة العقلية وغيره من نفاة النعيم الحسي في الجنة. ويعزو ابن تيمية في نهاية المطاف موقفهم هذا إلى الجهمية والمعتزلة الذين ينكرون الرؤية أصلاً ويؤولون مسألة تكليم

---

(1) ابن تيمية: **مناهج السنة** - ط -1321ه -ج 3- ص 23- 25 وص 91.

(2) المصدر نفسه - ج3- ص 97 -102.

(3) المصدر نفسه. ج3 ص98 وما بعدها. يقول عن المنكرين للرؤية ما يلي:
«والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة تنكر هذه اللذة وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم كاللذة التي في الدنيا بذكره لكن تلك أكمل وهذا قول متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وأبي حامد وأمثاله فإن ما في كتبه من الإحياء وغيره من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى»

(4) توفي سنة 478 هـ.

(5) توفي سنة 403 هـ.

(6) توفي سنة 339 هـ.

الله لموسى وينفون الصفات. وهكذا يضع ابن تيمية جميع المخالفين لموقفه السلفي في صف واحد لتحكيمهم العقل إن قليلاً أو كثيراً في شؤون العقيدة وفي مقدمتهم الجهمية سبب كل البلاء[1].

وقد انتقد ابن تيمية المدرسة الشاذلية في التصوف وهي ذات اتجاه سني وتقتفي في ذلك أثار الغزالي فاتهم أبا الحسن الشاذلي[2] بالانسياق وراء مدرسة ابن عربي لقوله بحالتي «القبض» و«البسط» كما دخل في خصومة مع أشهر تلاميذه وهو ابن عطاء الله السكندري[3]، فاتهمه بالقول بالحلول ووحدة الوجود، معتمداً في ذلك بعض العبارات الواردة في مؤلفاته[4]. وقد أورد ابن الألوسي البغدادي في **جلاء العينين** نص تلك العبارات مؤكداً أن اتهام ابن تيمية لا محل له لأن تلك العبارات يمكن تأويلها عند أربابها تأويلات مرضية[5]، لكن ابن تيمية لم يكن يدع مجالاً لأي تأويل إذ لم يسلم من نقده حتى الهروي الأنصاري[6] المعروف بسلفيته ورأى

---

(1) عبد القادر محمود - **الفلسفة الصوفية في الإسلام** - ص 144-146 انظر أيضا: علي سامي النشار- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**- ج1 ص 221.

(2) توفي سنة 656 هـ.

(3) توفي سنة 709 هـ.

(4) من أشهر مؤلفاته **الحكم العطائية**- وله أيضاً **التنوير في إسقاط التدبير**- **ولطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن**- وعنوان **الطريق في آداب الطريق**- **وتاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس**.

(5) ابن الألوسي البغدادي: **جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين**- طبعة القاهرة- 1298 هـ- ص 41-43.

(6) توفي سنة 481 هـ -(راجع الإحالة رقم 73 من هذا البحث).

في نظرية «المراد»[1] عنده ما يلوح بمبدأ الجبر ويفضي إلى إسقاط التكاليف[2]، إلا أن ابن قيم الجوزية[3] سوف يتدارك هذا الاتهام وسيكون دون شيخه تشدداً في هذا المسألة[4].

لكن حدّة ابن تيمية في نقده للصوفية قد بلغت أوجها مع التصوف الطرقي فقد اتسم موقفه بمواجهة صريحة لما نشرته الطرق من اعتقادات في نفوس العامة، ولاسيما عقيدة الولاء للمشايخ وتقديس الأولياء واعتبارهم معصومين وشفعاء عند الله ووسطاء بين الله وعباده. وقد انتقد في هذا السياق أتباع أحمد الرفاعي وبراه من دعاويهم مؤكداً العصمة للأنبياء دون الأولياء ومبيناً أن الوساطة إشراك بالله وان من اتخذوا من دون الله شفعاء هم من جنس المشركين[5]، كما هاجم ظاهرة الخوارق والكرامات ولم ير فيها دليلاً على صحة الولاية إذ قد يكون «الخرق للفاجر» على حد قوله. ولذلك وجب التمييز بين الكلمة الدينية والكلمة الكونية[6] والخارق الديني أو المؤيد للدين، والخارق

---

(1) هو أرفع مقام في **منازل السائرين** عند الهروي وهو مقام الولاية (**منازل السائرين**- شرح القاشاني (ت 730 هـ)- طبعة 1315 هـ- ص 260-268)

(2) ابن تيمية: **مناهج السنة النبوية**- ج 3- ص 23-25 وص 91 وما بعدها.

(3) توفي سنة 751 هـ.

(4) دافع ابن القيم في **مدارج السالكين** وهو الشرح الذي وضعه لمنازل السائرين عن الهروي الأنصاري ورد تهمه الاتحاد والحلول التي رماه بها أستاذه ابن تيمية (انظر في ذلك ما نقله عبد القادر محمود عن «المدارج» في كتابه: **الفلسفة الصوفية في الإسلام** ص 120-121).

(5) ابن تيمية - **الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان** - **مجموع الفتاوى**- ج11 ص 290-293.

(6) المصدر نفسه - ص 262-265 وص 283-285

الكوني المتصل بالإرادة الكونية. فما ليس فيه حجة على الدين أو نفع للمؤمنين لا يعتبر برهاناً على صدق الولاية وأعظم الكرامات العمل الصالح وصدق الإيمان والحجة في الدين وقضاء مصالح المسلمين. وأحسن دليل على الولاية مطابقتها للكتاب والسنة[1]. وقد تصدى ابن تيمية لما تردى فيه التصوف الطرقي من انحرافات فشنع على «صوفية الأرزاق» اعتقادهم الجبري[2]، وفضح مظاهر الإباحة واللهو في السماع وما أفضت إليه من ولع بالنسوان وشغف بالمردان كما شهر بأعمال الشعوذة والدجل واصطناع حالات الصرع واللعب بالحيات والنار وتحدى بنقده هذا أقوى الطرق نفوذاً في عصره، ومن مواقفه المشهورة في ذلك مناظرته للبطائحية بحضرة السلطان[3].

ومهما يكن من أمر تحامل ابن تيمية أو إنصافه، وانحيازه أو تجرده فإن معارضته المتشددة للصوفية قد كانت معارضة ناقد لكل ما في التجارب الصوفية الإسلامية من شبه التضارب مع حقيقة التوحيد وحقيقة الرسالة وهما أصلا الإسلام ولم تكن معارضة رافض للتجربة الصوفية بالكلية، إلا أنه رغم اعترافه بالتصوف باعتباره «اجتهاداً في الإيمان»[4] واعترافه بالفقه باعتباره اجتهاداً في الأحكام «ورغم احترامه لأعلام التصوف السني والسلفي مثل رابعة»[5] والجنيد، وأبي حامد

---

(1) المصدر نفسه - ص 161-163 وص 169-171

(2) ابن تيمية - **الصوفية والفقراء - مجموع الفتاوى** - ج11 ص 18 - 19.

(3) **مناظرة ابن تيمية لدجاجلة البطائحية - مجموع الفتاوى** - ج11 ص 445 - 474.

(4) ابن تيمية: **الصوفية والفقراء -مجموع الفتاوى**- ج 11 - ص 16.

(5) توفيت سنة 185 هـ وقد دافع ابن تيمية عن رابعة واعتبرها عابدة مؤمنة (**مجموعة الرسائل والمسائل** -طبعة القاهرة- 1341ه ج 1 ص 62).

الغزالي والهروي الأنصاري، وأبي طالب المكي[1]، فضلاً عن أوائل الصوفية من السلف، فإنه لم يكن يتورع عن نقدهم، ولا يكاد يحتفظ من التصوف إلا بما ينسجم مع طبيعة انتمائه المذهبي ومعتقده السلفي.

ولا نجد من حمل لواء المعارضة الحنبلية، بعد ابن تيمية، أحسن من تلميذه الشهير ابن قيم الجوزية، الذي اقتفى أثر أستاذه في الرد على دعاة وحدة الوجود والحكم على مدرسة ابن عربي بأنها مدرسة أهل الإلحاد «الذين يقولون ما ثم وجود قديم خالق، ووجود حادث مخلوق،بل وجود هذا العالم هو وجود عين الله وهو حقيقة هذا العالم، فليس عند القوم رب ولا عبد ولا مالك ولا مملوك ولا راحم ولا مرحوم ولا عابد ولا معبود ولا مستعان به، بل الرب هو نفس العبد وحقيقته والمالك هو عين المملوك والراحم هو عين المرحوم، وإنما التغاير أمر اعتباري بحسب مظاهر الذات وتجلياتها فظهر الله في صورة معبود كما ظهر في صورة فرعون وفي صورة عبد كما ظهر في صورة العبيد وفي صورة هاد كما في صورة الأنبياء والرسل والعلماء، والكل من عين واحدة بل هو العين الواحدة»[2]. وقد تعرض ابن القيم إلى ما يترتب على منطق هذا المذهب من خلل في القيم الخلقية ومن تصور معكوس لطبيعة الوجود فقال منددأً بأنصار هذا المذهب: «أيرضون أن يسوى بين أحدهم وبين الكلب والخنزير فيأكلان معاً في إناء واحد؟ بل أيرضون أن يكونوا كالخراف

(1) توفي سنة 386 هـ (راجع الإحالة رقم 73 من هذا البحث).

(2) ابن قيم الجوزية: **التفسير القيم**، ص 51-52.

والدجاج وأنواع الحيوان والطير الذي يذبح فيذبحون ويكونون طعاماً لبعض السباع وجوارح الطير؟ وهل يرضون أن يكون أحدهم والحجر سواء لا يقع حساب على من داسه أو حطمه؟»[1]. ويمضي ابن القيم حاذياً حذو أستاذه في حشد البراهين الدالة على ضرورة التمييز بين الخالق والمخلوق والعابد والمعبود فإذا كان أهل الوحدة يعتبرون أن المخلوقات من أفعال الله وأن أفعاله من صفاته وصفاته من ذاته، فإنه يرد عليهم بأن المخلوقات ليست من صفاته القائمة بذاته بل من آثار أفعاله أي من مفعولاته وهي منفصلة عنه باعتبارها محدثات[2]، وإذا كان هذا هو موقف ابن القيم من صوفية وحدة الوجود فإنه كان دون أستاذه تشدداً مع التصوف السني والسلفي ويتضح ذلك خاصة في «مدارج السالكين»[3] الذي دافع فيه عن الهوري الأنصاري وبرأه من تهمة الحلول والاتحاد التي رماه بها ابن تيمية.

موقف التأصيل

لا جدال، إذاً، في أن معارضة سنية للتصوف قد وجدت في تاريخ الفكر الديني الإسلامي، ولا جدال أيضاً في أن الموقف الحنبلي قد مثّل أعنف مظهر لها كما كان له أثره في مزيد تحصين موقع السنة تجاه المواقف الصوفية المتطرفة، ويظهر ذلك خاصة في انحصار تلك

---

(1) ابن قيم الجوزية: **مدارج السالكين** - ط - القاهرة، 1956 - ج 3 - ص 94.
(2) المصدر نفسه.
(3) **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**: شرح منازل السائرين للهروي الأنصاري، طبعة المنار بمصر 1331/ 1334 هـ، وطبعة القاهرة 1933-1956 م في ثلاثة أجزاء.

المواقف في مناطق محددة من العالم الإسلامي دون غيرها[1]، لكن ذلك الأثر لم يكن كفيلاً بإيقاف تيار التصوف الفلسفي الذي تواصل مع عبد الكريم الجيلي[2] وصدر الدين الشيرازي[3] ولا كذلك بالحد من انتشار التصوف الطرقي الذي اكتسح الحياة الدينية الإسلامية، فالانتصار الذي حققته السنة لم يكن في الحقيقة كاملاً مما جعل بعضهم يعتقد أن القلعة التي ما فتئ الفقهاء يحرصون علي تحصينها بعدة من الأدلة والبراهين لم تكن في الواقع جد حصينة[4]، ومرد ذلك إلى جملة من الأسباب من بينها أن الفقهاء رغم انتمائهم السني الموحد لم تكن لهم في الواقع منطلقات منهجية موحدة في التعامل مع النص الديني فاختلفت، تبعاً لذلك حظوظهم من التأويل بالإضافة إلى ما تلونت به مواقفهم من تباين في الاعتقاد بين سنة أشعرية وسنة سلفية مما جعل السنة لا تواجه التصوف مواجهة واحدة ولا تتعامل معه بشكل منسق، ولئن وجد حد أدنى من الاتفاق على درء خطر النظريات المخالفة للمنهج الإسلامي فإن المواقف لم تكن بنفس الدرجة من الحسم لأن هامش الاجتهاد في رصد ذلك الخطر قد ظل فسيحاً، ولذلك تنوعت داخله المواقف بتنوع الانتماء، وحتى بتنوع

---

(1) انحصرت تلك التيارات خاصة بإيران وتركيا وبعض مناطق العراق، حيث الشيعة المتصوفة.

(2) توفي سنة 805 هـ مؤلف **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** ط - القاهرة - 1304 هـ / 1886 م.

(3) توفي سنة 1050 هـ مؤلف **الحكمة المتعالية أو الأسفار الأربعة**، ط - مصر 1212 هـ.

(4) هـ. أ. جيب H. A. Gibb: **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** 6 ص 46 وما بعدها.

الأشخاص أحياناً داخل المذهب الواحد ومدى تسامحهم أو تشددهم مع التيار الصوفي، ومما زاد في هشاشة الموقف السني أن الفقهاء لم يكونوا دائماً مدركين لطبيعة العدو الذي يقاومونه ويشنون حملاتهم ضده. ولا عارفين بسر تأثيره في الضمير الديني الإسلامي[1]، فضلاً عن أن الحياة الدينية الإسلامية لم تعرف نوعاً واحداً من التصوف مما عسرت معه محاصرة الظاهرة الصوفية.

ولعل في هذه الاعتبارات السالفة ما يفسر اضطراب المواقف وتأرجحها بين التماس العذر للصوفية استناداً إلى مفهوم الشطح[2] وحسن الظن في تأويله اعتباراً لحالات الوجد والسكر والفناء لدى بعضهم، وإدانة أصحابه ومؤاخذتهم بأقوالهم والطعن في عقيدتهم لدى بعضهم الآخر، وتصل المواقف إلى حد التضارب أحياناً بشأن كبار المتصوفة. فقد استمر الخلاف بين الفقهاء حول تصوف الحلاج وتردد صداه في تاريخ الفكر الديني الإسلامي عبر مختلف العصور[3]، فمن الشافعية من دافع عنه أو أحسن الظن به كالإمام أبي حامد الغزالي الذي التمس له العذر[4] في حال سكره، بينما كفره الجويني والذهبي[5]، ولزم الحياد كل من ابن سريج[6] وابن حجر[7]

(1) المرجع نفسه - 1

(2) راجع الإحالة رقم 85 من هذا البحث.

(3) **دائرة المعارف الإسلامية** - الطبعة الفرنسية الجديدة (EI2) - مقال :حلاج - بقلم :(ل - ماسينيون ول - غاردي L. Gardet)

(4) الغزالي - **الإحياء** - ج3 ص348 - 350

(5) توفي سنة 748 هـ أو 753 هـ.

(6) توفي سنة 306 هـ.

(7) توفي سنة 852 هـ.

والسيوطي[1]، ومن المالكية من انتقده كالطرطوشي[2] وعياض[3] وابن خلدون[4]، ومنهم من دافع عنه أو لزم الحياد، ومن الحنابلة من خاصمه كابن الجوزي وابن تيمية ومن ناصره كابن عقيل[5]، ومنهم من حايد، ومن الحنفية من والاه أو عاداه ومنهم من توقف كابن بهلول[6]، وتذكر المصادر غير هؤلاء ممن يجوز إدراج أسمائهم في إطار هذا التصنيف الثلاثي[7].

من الواضح إذاً أن تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصوفية قد تمخض عن تيارين على الأقل داخل الدائرة السنية، اتسم الأول، رغم معارضته، بالتسامح، بينما عرف الثاني بالتشدد، ولذلك كانت المواقف متأرجحة بين هذين القطبين وربما بلغت درجة الخلاف مما دعا بعضهم، في وقت ما، إلى التحكيم بينها[8]، فإذا «كان ملا علي القارئ، يكفر ابن عربي في أربع وعشرين دعوى من دعاويه»[9] وكان

---

(1) توفي سنة 911 هـ.

(2) توفي سنة 520 هـ.

(3) توفي سنة 544 هـ.

(4) توفي سنة 808 هـ.

(5) توفي سنة 513 هـ وكذالك الطوفي المتوفى سنة 715 هـ.

(6) توفي سنة 318 هـ (راجع حول كل من سبق ذكرهم : **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة الفرنسية الجديدة: 2- مقال الحلاج).

(7) وقد كفره فقهاء الظاهرية وفي مقدمتهم محمد بن داود (ت 297 هـ) وابن حزم (ت 456 هـ) المرجع نفسه ل. ماسينيون **أخبار الحلاج** - طبعة باريس - ص 268.

(8) ابن الألوسي البغدادي: **جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين** - طبعة القاهرة 1298 هـ - ص 40 وما تلاها.

(9) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** - دار المعارف - القاهرة- ج 4 - ص 228.

ابن حجر العسقلاني يتهم ابن الفارض، بالاتحاد الصريح[1]، وإذا كان برهان الدين البقاعي[2] يؤلف **تنبيه الغبي على تفكير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد**[3] معدداً العلماء الذين رموا مدرسة ابن عربي بالزندقة[4] ومذكراً بمؤلفاتهم في هذا الصدد[5]، فإن السيوطي يرد على البقاعي واضرابه مدافعاً عن ابن عربي في كتابه **تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي** ومناصراً ابن الفارض في **قمع المعارض بنصرة ابن الفارض**[6]، وأمثال هذه المجادلات في العصور الموالية كثيرة وهي لا تخلو من تعصب لنصرة الأشخاص في الجبهتين المتعارضتين دون الاحتكام في ذلك إلى الجوانب العلمية الدقيقة.

ورغم ذلك فقد ظهرت وسط هذا الخضم من المجادلات، ومنذ

---

(1) محمد مصطفي حلمي -**ابن الفارض والحب الإلهي** 6 القاهرة، 1945 - ص 82 وما بعدها.

(2) توفي سنة 858 هـ.

(3) احمد أمين - **ظهر الإسلام** - ج4 ص228. مصطفى حلمي - **ابن الفارض والحب الإلهي** - ص84 - 85

(4) وقد خص بالذكر عز الدين بن عبد السلام وابن دقيق العيد وتقي الدين السبكي (المرجع نفسه).

(5) ذكر منها: **لسان الميزان** لابن حجر العسقلاني **وتاريخ** ابن كثير **وناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين** للعلاء البخاري **والفتاوى المكية** للعراقي **وتاريخ العيني وشرح التائية** للبساطي **وكشف الغطاء** لابن الاهدل. كما ذكر البقاعي أن ابن عربي وابن الفارض كانا يتعاطيان الحشيش (المرجع نفسه - انظر أيضاً: عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام** ص634 - 635)

(6) صالح المقبلي - **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ** - ط- القاهرة -1328 هـ ص378. مصطفى حلمي - **ابن الفارض والحب الإلهي** - ص85 -86. **دائرة المعارف الإسلامية** - الطبعة العربية - مقال : ابن عربي -ص231 - 237).

القرن الثامن للهجرة، مواقف لبعض الفقهاء الأعلام تحاول التنسيق بين أجزاء المنظومة الفقهية السنية والحد من مواطن الشطط في الاتجاهين بضبط حدود التسامح والتشدد إزاء الظاهرة الصوفية. ولعل من أبرز هذه المواقف موقف ابن خلدون[1] وموقف الشاطبي[2] وذلك بمناسبة الخلاف الذي ظهر بين الفقهاء والصوفية حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد.

كان موقف ابن خلدون موقفاً تضافرت على صوغه ثلاث مؤهلات تميزت بها ثقافة الرجل، ونعني بها ثقافة المؤرخ، والفقيه، والمتصوف، ولذلك تمكن من أن يصوغ الموقف التأليفي للسنة من التصوف، وأن «يهذب المسائل»[3] ويرسم المعادلة بين الأطراف المتنازعة، فوفق بين موقفي الغزالي وابن تيمية، وتسامح حيث يجوز التسامح وتشدد حيث ينبغي التشدد. فبعد أن أكد القاعدة السنية حول ضرورة التكامل بين الظاهر والباطن ونفي الاختلاف والتضارب بينهما. متحرراً من القيود التي وضعها فقهاء المالكية للمفتين والفتاوى كما فعل الغزالي مع فقهاء الشافعية، ومضى يصوغ قاعدة الحسم في الحكم على التجارب الصوفية أو لها، مقيداً لظاهرتي التسامح والتشدد معاً اعتماداً على مسألة غيبة الحس أو حضوره في التجربة الصوفية وعلى سلوك الصوفي وتقواه، واعتباراً أيضاً، لجهة القصور في المعجم الصوفي وما ينجم عنه من إشكال على المستوى

---

(1) راجع الإحالة رقم 196 من هذا البحث.

(2) توفي سنة 790 هـ.

(3) لا يخفي ما في عبارة عنوان كتاب **شفاء السائل لتهذب المسائل** من دلالة على المقصد التأصيلي.

الاصطلاحي[1]، فإذا كان السلوك مراعياً لأحكام الشرع وصدرت الأقوال في حالات الوجد والغيبة عن الحس ثم أنكرها أربابها في حالات الصحو، أمكن الركون إلى التأويل وجاز حينئذ التماس العذر أما إذا أبأ السلوك الصوفي بمجانبة التعاليم الشرعية، وتمسك القائلون بمقالاتهم في حالة حضور الحس وامتلاك العقل، انتفى إذاك كل تأويل بقيام الحجة عليهم، وقد ضرب ابن خلدون على موقفه هذا مثالين كان في الأول آخذاً بمبدأ حسن الظن والتماس العذر وكان في الثاني صريح الإدانة، يقول في **المقدمة**: «من الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تمتلكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا كما وقع لأبي يزيد وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم تملكه الحال فمؤاخذ، وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة** - ج 2 ص 586 - **شفاء السائل** - ص 49، وفيها يقول عن «علم المكاشفة»: «واعلم أن الخوض في هذا الفن من الأفعال محظور من وجوه، أولها العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من علم الملكوت متعذرة لا بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيل أو معقول نعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح، فلا تواضع إلا للمعروف المتعاهد، فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الإعصار والأجيال فلم يوضع له، ولا يصح أيضاً التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك».

حاله»[1]، بينما نجده يقول عن التصوف الفلسفي لدى مدرسة ابن عربي مصرحاً بكفره وكفر أتباعه: «وأما حكم هذه الكتب المتضمنة تلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بين أيدي الناس مثل **الفصوص والفتوحات المكية** لابن عربي و**البد** لابن سبعين و**خلع النعلين** لابن قسي فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى ينمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المختلة، فيتعين على أولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق»[2].

وقد تناقل الفقهاء هذا الموقف التأليفي بعد ابن خلدون باعتباره ضابطاً للمشروعية الصوفية وفاصلاً بين التصوف السني والتصوف المنفصل عن الدائرة السنية، ومن العلماء الذين وثقوا هذا الاتجاه وتناقلوا هذا الموقف بعد ابن خلدون العالم السني صالح المقبلي في كتابه **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**[3].

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2 ص 596.

(2) ابن خلدون: **شفاء السائل**، طبعة اسطنبول، 1958، ص 110

(3) هو صالح بن مهدي المقبلي، مؤلف يمني من علماء القرن الحادي عشر الهجري، انتقد في كتابه المذكور ابن عربي وابن الفارض وشنع عليهما كما تعرض لغيرهما من الصوفية بالنقد والتجريح وخاصة منهم صوفية الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وهو يستند في موقفه إلى كل من الغزالي وابن تيمية كما ينقل موقف ابن خلدون المشار إليه سالفاً نقلاً حرفياً مضيفاً إليه قوله: «وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض. . .» (**العلم الشامخ**، ص 478).

وفي إطار هذا المجهود التأصيلي يندرج موقف أبي إسحاق الشاطبي الذي واجه الخلاف بين الفقهاء والصوفية في بيئته الأندلسية بمحاولة التوفيق بين أصول الفقه وأصول التصوف وهو ما يتضح من خلال أشهر مؤلفاته كالموافقات والاعتصام والفتاوى[1]. وقد ركز محاولته تلك على تأصيل السلوك الصوفي في الشريعة وفق التصور السني المالكي، فهو لئن اعتبر التصوف مرتبة عليا من مراتب التدين تقوم على «الأخذ بالعزائم واجتناب الرخص» و«الاستباق إلى الخيرات» والنزوع إلى الكمال البشري بمراعاة حقوق الله وتفضيل الآخرة على الأولى[2]، فقد قرر من ناحية أخرى عموم الشريعة لجميع المكلفين وشمولها لعالمي الغيب والشهادة، إذ رد إليها كل ظاهر وباطن وحكمها في شتى المبادئ والأصول الصوفية بأن جعلها مقياساً لسائر المقامات والأحوال ومحكاً للكشف والكرامات وخوارق العادات، وضابطاً لحدود التأويل، وقد توسل إلى غايته تلك بمنهج نقدي للتراث الصوفي السني، محتكماً في ذلك إلى الكتاب والسنة كما لم يخل منهجه من استناد إلى مواقف السلف الصالح، إذ عمد إلى تنقية التصوف مما شابه من أوهام وترهات وبدع وانحرافات كالقعود عن الكسب ولزوم الربط والخروج عن المال واحتمال المشاق والمغالاة في تعظيم الشيوخ والولع بمجالس السماع مما لم يؤثر مثله

---

(1) **الموافقات بين أصول الشريعة** - دار المعرفة بيروت - ط 2، سنة 1975 - **الاعتصام**، دار المعرفة بيروت 1988 - **الفتاوى** - مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل - الطبعة الأولى - تونس 1984.

(2) الشاطبي: **الموافقات** - ج 1 ص 300 - 306 - **الاعتصام**، ج 1 ص 338.

عن سلف الأمة. وهكذا أخضع الشاطبي الطريق الصوفي لأحكام الشريعة محدثاً الانصهار التام بينهما، وإن لم يخل موقفه من نزعة تبريرية واضحة تنبئ بمدى تأثر الفقه بالتصوف[1].

وقد تكاثف هذا المجهود التأصيلي، كما أشرنا، بمناسبة ما ثار من جدال حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد السالك أو عدمها، وهي مناسبة تقدم خلالها كل من ابن خلدون والشاطبي وأبي البقاء الرندي[2] بفتوى تثبت ضرورة الشيخ لسلوك طريق التصوف حماية له من الزيغ عن مبادئ الشريعة وأحكامها[3]. وتواترت مجهودات

(1) يقترح الشاطبي المخارج الفقهية للسلوك الصوفي المتضارب مع الشريعة، (انظر **الاعتصام**، ج 1 ص 218 - و**الموافقات**، ج 2 ص 290 - 291، وهو يقول: «ولعلك تجد مخرجاً في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولا يتهم بحيث يرجع إلى الأحكام العادية بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك» (**الموافقات** - ج 2 ص 292).

(2) توفي سنة 791 هـ.

(3) اهتم الشاطبي باستفتاء علماء عصره بالمغرب حول مسألة ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد، وذلك حين ظهر الخلاف في هذه المسألة بين علماء الأندلس، وقد اشتهرت في آخر المائة الثانية للهجرة ثلاث فتاوٍ فضلاً عن موقف الشاطبي القائل بضرورة الشيخ وهي فتوى ابن القباب (ت 779 هـ) وابن عباد الرندي (ت 792 هـ) وقد أورد الونشريسي هذين الفتويين في المعيار (**المعيار المعرب**، طبعة بيروت 1981 م ج 12 ص 293-307)، انظر أيضاً: (بول نويه (Paul Nwiya)، **ابن عباد الرندي**، بيروت 1975م القسم الخاص بالرسائل الصغرى لأبن عباد) راجع كذلك:

(Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq Al Shatibi's Life and Thought*, Pakistan, Islamabad, Islamic Research Institute, 1997, p 107).

أما فتوى ابن خلدون بضرورة الشيخ في **مجاهدة الكشف والمشاهدة**، فقد =

التأصيل على أيدي الفقهاء خلال هذا الطور وفي ما تلا من عصور، مشرقاً ومغرباً[1]، وساد مناخ من التعاطف والتمازج بين الفقه والتصوف انخرط الفقهاء بمقتضاه في الطرق الصوفية، وعرفت فيه الحياة الدينية الإسلامية ضرباً من الاستقرار والاكتفاء والتوازن لم يعرف الانخرام إلا مع مشارف العصر الحديث.

موقف التحديث

هكذا يكشف تاريخ العلاقة بين الفقهاء والصوفية في الإسلام عن صراع بين نظامين لاهوتيين متقابلين: نظام «استشرافي» وآخر «استدنائي»[2]، وهما نظام التوحيد من جهة ونظام وحدة الوجود من جهة أخرى، ورغم «القلعة» التي ما فتئ فقهاء السنة ساهرين على

= ضمنها في كتابه **شفاء السائل** الذي يعتبر ثمرة اهتمامه بالمناظرة في هذه المسألة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب وهو بعنوان: «الكلام في الفصل بين المتناظرين وتعيين الحق من أقوالهما والصحيح من أدلتهما»، **شفاء السائل**، ص 63) راجع أيضاً: (ابن عجيبة: **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، ط، بيروت، دار الإيمان، 1986م ج 1 ص 147 حيث يشير إلى الخلاف بين «فقراء الأندلس» حول ضرورة الشيخ أو عدمها، وإلى أن ابن خلدون قد «أفرد لهذه المسألة تأليفاً»).

(1) من هذه المجهودات ما اضطلع به المقبلي اليميني في **العلم الشامخ** وهو من علماء القرن الحادي عشر للهجرة وقد كنا أشرنا إليه سلفاً، (انظر الإحالة رقم 214 من هذا البحث) كما نجد اهتمامات مماثلة لدى الإمام الشوكاني (ت 1250 هـ) وخاصة في **قطر الولي على حديث الولي** (تقديم وتحقيق- إبراهيم إبراهيم هلال - دار الكتب الحديثة، القاهرة 1979).

(2) هـ. أ. جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، تعريب جماعة من الأساتذة - بيروت - الطبعة الأولى -1961 م - ص 44-48.

تحصينها دفاعاً عن التصور الإسلامي إزاء التيارات الدخيلة، فإن الالتباس قد حدث بين النظامين في العقلية الإسلامية ولدى الرأي العام الإسلامي، وهو التباس بين الإله المفارق للكون والإله الذي هو روح الكون، والتوحيد الذي هو ضد الشرك والوحدة التي هي ضد الكثرة والتعدد، وكان من السهل الانتقال بين طرفي هذه المقابلة وتأويل أحدهما بالآخر، ولا يخفى ما يكمن وراء هذا الالتباس من تداخل بين عالمي الغيب والشهادة لاسيما على مستوى الاعتقاد الشعبي، فكان الإيمان بتقديس الأولياء وبالقضاء والقدر وبحلول المقدس في الدنيوي أو انصهار الدنيوي في المقدس واستوعب نظام الطرق الصوفية الحياة الدينية والاجتماعية، وقد انخرط الفقهاء بدورهم في النظام بعد أن سقطوا في دائرة التقليد وأغلق باب الاجتهاد وتناءت مواقف العلماء عن الخوض في غمار الحياة ومواكبة قضايا العصر. وقد كان لأوضاع العسف والجهل والاستبداد التي سادت منذ غزو التتار إلى نهاية الحكم العثماني مروراً بعهد المماليك دور حاسم في ترجيح الكفة لصالح التصوف في شكله الطرقي المتدهور.

واستقرت الأوضاع على هذا النحو من الانغلاق إلى مشارف العصر الحديث، وهي أوضاع نفهم في ضوئها لماذا كانت الحركات الإصلاحية في عصر النهضة سواء منها طلائعها في القرن الثاني عشر للهجرة[1]، أو الحركة الوهابية أو الحركة السلفية الملتفة حول رواد

(1) انظر: أحمد برناز (توفي 1138 هـ): **الشهب المحرقة في من ادعى الاجتهاد لولا انقطاعه من أهل المخرقة**- طبعة دار الغرب الإسلامي - بيروت-1990 م. وكذلك محمد بن عبد الوهاب (توفي 1206 هـ): **كتاب التوحيد** - مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - د.ت. وقد شرحه عبد =

«المنار» أو جمعية العلماء الجزائريين أو جماعة أهل الحديث بالهند أو «حركة تجديد المنار» بأندونيسيا، قد اضطرت في اضطلاعها بمهمة تجديد الفكر الديني إلى مواجهة الفقهاء والصوفية معاً فكانت تقوم بمهمتين متلازمتين تتمثل الأولى في تطهير الإيمان وإحياء العقيدة ومقاومة العقلية الطرقية المؤمنة بسلطة المشايخ ومعجزات الأولياء والرازحة تحت نير الاستسلام للقضاء والاعتقاد الجبري واستلاب الذات. وتتمثل الثانية في تنشيط الجدل الفقهي من جديد بمعارضة التقليد والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وذلك بالعودة إلى الأصول وإلى سيرة السلف، وكان من نتائج هذه الدعوة الواسعة فتح الباب من جديد للجدل القديم حول قضية الوحدانية «الاستشرافية» في التصور السني لعقيدة التوحيد الإسلامية وما آلت إليه مواقف الصوفية في فهمهم لتلك الوحدانية.

ولا مراء في أن المرجعية السلفية لمعظم هذه الحركات قد كانت تستعيض في أغلب الأحيان، عن تأثير الغزالي الفقيه بتأثير ابن تيمية مستنيرة بمواقفه السلفية بصفته خصماً عنيداً لفقهاء القرون الوسطى وللمواقف التي تصدت لمعالجتها «السلفية الجديدة» في هذا المجال

= الرحمان بن ناصر سعدي (توفي 1376 هـ) في: **كتاب القول السديد في مقاصد التوحيد** - وقد طبع ضمن طبعة كتاب التوحيد. راجع أيضاً: صالح بن محمد العمري الفلاني (توفي 1218 هـ) في: **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار وتحذيرهم من الابتداع الشائع في القرى والأمصار من تقليد المذاهب مع الحمية والعصبية بين فقهاء الإعصار** - دار نشر الكتب الإسلامية - باكستان 1395 هـ-1975 م. وكذلك: الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ) في: **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد** - طبعة دار القلم - الكويت - 1976 م. فضلاً عن سائر أثاره.

وإن اختلفت الحظوظ باختلاف الأوضاع والملابسات بالنسبة إلى كل منهما فاختلفت تبعاً لذلك طبيعة النتائج، ولعل من أهم وجوه هذا الاختلاف أمران أساسيان: أولهما أن محاولة ابن تيمية رغم ما اتسمت به حملته على كل من الصوفية والفقهاء من عنف لم تكن كفيلة وحدها بتغيير المسار الذي اتخذه الفكر الديني في وقت تضافرت فيه كل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على التدرج بهذا الفكر نحو مصيره المحتوم، فلئن عزز ابن تيمية مؤقتاً بسلفيته جانب السنة، فإن موقفه لم يحل في ما بعد دون سيرورة الفكر والممارسة الفقهية والصوفية نحو التحجر والجمود والسلبية، بينما صادفت «السلفية الجديدة» في أهم أطوارها عوامل حضارية مغايرة تحت تأثير العلاقات الجديدة بين الشرق والغرب، مما أتاح للأطروحة نفسها أن تجد نصيراً ومؤازراً لها من أوضاع العصر المادية، وثانيهما أن السلفيين الجدد خلافاً لسابقيهم من القدامى قد صادفوا لمحاولتهم سنداً ثانياً وهو الموقف الذي تبناه العقلانيون أرباب الفكر العلماني والمتأثرون بالثقافة الأوروبية الحديثة، إذ وقفوا هم الآخرون بآرائهم العلمانية والتحررية في وجه التقليد والجمود والعقلية الخرافية والاستلاب الفكري.

الفصل الثالث

التجربة الطرقية

مر التصوف الإسلامي عبر القرون المتلاحقة بعديد المراحل والأطوار التي شكلت منعرجات هامة على درب مسيرته التاريخية الطويلة سواء في ما يتعلق بنشأته وتطوره وازدهاره أو في ما يتصل بتراجعه وجموده واستقراره. والمراد بالمنعرج في سياق حديثنا هذا هو نقطة التحول في المسار من مرحلة إلى أخرى وحلقة الوصل بين طور وآخر وما يحف بهما من ظروف وملابسات وعوامل وأسباب كان لها عميق الأثر في توجيه الحركة الصوفية وجهة معينة وفي وسمها بميسم خاص ثم في تقرير مصيرها التاريخي الذي لولا تلك الأوضاع والعوامل الظرفية والانتقالية لكان له شأن آخر.

ولا مراء في أن التصوف الإسلامي قد عرف عبر تاريخه أشكالاً متنوعة من نقاط الفصل وحلقات الوصل التي يجوز لنا أن نصطلح عليها بالمنعرجات ما دامت تشتمل على المكونات المشكلة للمنعرج والفاعلة في تحديد الوجهة والدافعة لحركة الانتقال من طور إلى طور على النحو الذي أسلفنا بيانه. فقد مرت هذه الظاهرة في نشأتها من التدين إلى التزهد ومن الزهد في الزهد إلى التصوف. وكان الانتقال من المقامات إلى الأحوال ومن الحب إلى الاتصال ومن الفناء إلى الكشف ومن الشهود إلى الاتحاد ومن الاتحاد إلى الحلول إلى وحدة

الوجود، وبين كل ذلك مراحل جزئية تحقق العبور من المحو إلى الصحو وتتضافر جميعاً في إطار مخطط كلي لتحقيق كبرى التحولات والمنعرجات التي تدرج فيها الصوفية من الشريعة إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى الطريقة.

وإذا ما كنا قد رمنا التوقف عند منعرج واحد ضمن هذه السلسلة من التحولات والمنعرجات وارتأينا نعته بالحاسم بالقياس إلى غيره مما قد يبدو مشاكلاً له، فإنما نعني به ذلك العبور من الحقيقة إلى الطريقة أو ما يمكن التعبير عنه بلغة اليوم بنشأة الطرقية في التصوف الإسلامي. فذلك المنعرج هو الذي قرر المصير النهائي في اعتبارنا للحركة الصوفية في الوقت الذي لم تكن فيه سائر التحولات والمنعرجات سوى عوامل تطوير داخلي محايث لصميم التجربة ومعمق لأبعادها الوجدانية والعرفانية والأخلاقية. بينما لم يكن المنعرج الذي اخترنا التوقف عنده قد شكل تطويراً لصميم التجربة من داخلها بقدر ما شكل تطويراً لهيئتها ولمظهرها الخارجي ولآليات اشتغالها ولموقعها في المجتمع.

فنحن مع هذا المنعرج إزاء مأسسة للتجربة بعد أن كانت على قدر لا يستهان به من حرية المبادرة، ونحن كذلك إزاء تصوف تلقيني أو تعليمي خاضع للسنن والتعاليم والأعراف ويحتل فيه الطقس مكانة بارزة بعد أن كان التصوف معاناة وابتكاراً عرفانياً. ونحن أيضاً إزاء تصوف شعبي ذي وظائف اجتماعية يستفيد من ثمار التجربة ويعمل على تعميمها بعد أن كان التصوف للنخبة ولخواص الخواص. كل ذلك يدعو إلى التساؤل عن كيفية هذا الانتقال وأسبابه وهو ما نروم تدبره في ما يلي من تحليل:

إننا نعني بمصطلح الطرقية نظام الطرق الصوفية كما نشأ وتطور في تاريخ الإسلام، ونروم في هذا المدخل النظر في أصول هذه الظاهرة والبحث عن الظروف والعوامل التي هيأت لنشأتها وتطورها وانتشارها. ونريد بعبارة أخرى محاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تطرحها، وذلك على النحو الآتي: متى وكيف مرت الظاهرة الصوفية من الفرد إلى الجماعة؟ وما هي الظروف التي سوغت الانتقال من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية؟ وما هي الملابسات الحافة بانتقال النشاط الصوفي من المسجد إلى الخانقاه ومن الرباط إلى الزاوية؟ مع الإقرار بأننا لسنا أول من تولى النظر في هذه المسألة فكثيرون هم الذين أرخوا للظاهرة وتوقفوا عند مرحلة نشأتها، ولكن جلهم قد اكتفوا بالإشارة إلى بعض الدلائل المتعلقة بزمن النشأة وتاريخها دون التعمق في البحث عن العوامل والأسباب الكامنة وراءها.

1 - النشأة بين موقفين

إن أبرز ما يلاحظ في مواقف القدماء والمحدثين من نشأة الظاهرة الطرقية في الإسلام هو تباينها واختلافها، وإن كان بالإمكان اختصار تلك المواقف المتباينة في موقفين رئيسين: يرى أصحاب الموقف الأول أن الظاهرة قد نشأت في أواخر القرن الثاني للهجرة اعتماداً على ما ذكره الجامي في **نفحات الأنس**[1]، من أن أول خانقاه قد أنشئت في هذه الفترة بالرملة من أرض فلسطين، بينما يرى أصحاب الموقف الثاني أن الظاهرة قد نشأت في أواخر القرن الخامس وبدايات القرن

(1) الجامي: **نفحات الأندلس**، طبعة كلكتا، 1859، ص 34.

السادس للهجرة، استناداً إلى ما أورده المقريزي والقزويني من أخبار حول الطرق والخانقاوات والزوايا الصوفية في هذه المرحلة من التاريخ[1].

إلا أنه من الواضح أن الموقف الأول يجعل النشأة في طور مبكر جداً من تاريخ الحركة الصوفية، أي في مرحلة تاريخية لم تتبلور فيها الأركان النظرية والعملية لتلك الحركة. بالإضافة إلى أن الحدث الذي يستند إليه قد كان محفوفاً بملابسات خاصة لأن الخانقاه الوارد ذكرها قد أنشاها راهب مسيحي وكان تردد بعض الصوفية المسلمين عليها موضوع خلاف وجدل. وبناء على ذلك لا يمكن أن يفيدنا هذا الخبر بأكثر من وجود بعض المؤثرات الخارجية التي كان لها دور ضمن عوامل ومؤثرات أخرى في التمهيد لنشأة الظاهرة في أطوار لاحقة من التاريخ.

كما أن المتأمل في الموقف الثاني يلاحظ أن النصوص التاريخية التي يستند إليها تشير إلى طور اكتمال هذا النظام وترسخ قواعده ورسومه وانتشار مؤسساته أكثر مما تشير إلى ملابسات النشأة، فالتاريخ المشار إليه والذي يمكن تحديده بين سنتي 450 و650 للهجرة هو تاريخ اكتمال الظاهرة وانتشارها ولا صلة له ببيان الظروف والعوامل المحددة للنشأة في المراحل السابقة لهذا التاريخ. وبناء على ذلك نرى من الأولى تفحص النصوص السابقة لنصوص المقريزي والقزويني،

---

(1) المقريزي: **الخطط**، طبعة بولاق 1270 هـ، ج 2 ص 414.
القزويني : **آثار البلاد**، طبعة وستنفلد (Westenfield)، ص 41.
راجع : ر. أ. نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبي العلاء عفيفي، القاهرة، 1956، ص 57.

مثل نصوص أبي طالب المكي وأبي نعيم الأصفهاني وأبي القاسم القشيري للوقوف على بعض الدلائل المفيدة في هذا المجال. وذلك لأن تلك النصوص وإن كنا لا نعثر فيها إلا نادراً على ذكر خانقاه أو رباط أو زاوية، فإننا نجد فيها مع ذلك ذكراً لتجمع المريدين حول شيوخهم وتلقيهم لتعاليم التصوف عنهم مما يلقي بعض الأضواء على ظروف النشأة وملابساتها وهو ما لا نتبينه بجلاء في النصوص المتأخرة.

واعتباراً لكل هذه المعطيات لا يمكن في نظرنا تحديد نشأة الظاهرة بأحد الطورين المشار إليهما آنفاً المبكر منهما والمتأخر، بل ينبغي البحث عنها في المراحل الفاصلة بينهما أي طيلة ما لا يقل عن قرنين ونصف من الزمان. لأن تلك النشأة قد استغرقت في اعتقادنا وقتاً ليس بالقصير كما أنها لم تكن في تصورنا نشأة يسيرة وخالية من العوائق والصعوبات، بل كانت كما سنرى ولادة عسيرة استغرقت وقتاً طويلاً وتدخلت فيها عوامل وملابسات عديدة ومرت بمخاض ثقافي واجتماعي عسير. وفي كل ذلك ما يخول لنا طرح سؤال النشأة من جديد محاولين الربط قدر الإمكان بين دواعي النشأة وتاريخها لأن الفصل بينهما لا يفضي بنا إلى نتائج مقنعة، فلماذا نشأت الطرقية إذاً وفي أي ظروف؟

2 - بين الوظيفة والتاريخ:

إن الظاهرات الدينية ذات صلة حميمة بالأوضاع والملابسات الثقافية والاجتماعية التي ظهرت فيها، لأن كل ظاهرة يعتبر وجودها استجابة لحاجة نابعة من محيطها وتلبية لتطلعات ذلك المحيط الذي

نشأت فيه فوجودها بهذا المعنى هو وجود وظيفي وليس من قبيل الوقائع والأحداث الاعتباطية التي يمكن أن تخضع لأحكام الاتفاق وتكون نتيجة للمصادفة. وبناء على ذلك لا مراء في وجود علاقة ما بين وظيفة تلك الظاهرة وأسباب ظهورها وعوامل نشأتها. وهو ما يقتضي الانطلاق في البحث عن تلك الأسباب والعوامل من طبيعة الظاهرة ذاتها ومن أبرز وظائفها حتى نتمكن من الكشف عن العلاقات الخفية التي تشدها إلى الأوضاع والملابسات التاريخية التي نشأت بين أحضانها.

وقد يتبادر إلى الأذهان أن المنهج المتوخى في هذه المقاربة يستند إلى منهج معكوس لأن السائد في مقاربة مثل هذه الظواهر ومحاولة إيجاد تفسير لها هو الانطلاق من الوقائع والأحداث التاريخية الجارية في الحيز الزماني والمكاني الذي نشأت فيه عوضاً عن الانطلاق من تحليلها والنظر في مكوناتها ووظائفها، لكن مثل هذا المنهج لا يؤدي إلى نتائج مضمونة في هذه الحالة باعتبار أن الأوضاع الثقافية والاجتماعية في عصر من عصور التاريخ يمكن أن تتمخض عن عديد الظواهر التي قد لا تكون بالضرورة متماثلة أو حتى متشابهة، لأن ردود الأفعال الإنسانية على تلك الوقائع وكيفيات تأثر الأوساط المختلفة بها والتفاعل معها تختلف من فئة اجتماعية إلى أخرى، بل إنها قد تختلف باختلاف الأفراد أحياناً ناهيك بالمجموعات التي من شأنها أن تكون أوضاعها النفسية وعلاقاتها الاجتماعية أكثر تشابكاً وتعقيداً. ولذلك لا مناص للمحلل من الاهتداء بخصائص الظاهرة وبأبرز ملامحها ومكوناتها ليتمكن من رصد نقاط اللقاء أو التقاطع بينها وبين عناصر البيئة التي أفرزتها.

وبناء على ذلك يجوز لنا القول في بداية هذا التحليل وانطلاقاً من طبيعة الظاهرة ووظيفتها أن الطرقية هي شكل من أشكال التصوف الجماعي الخاضع في مظهره لأسلوب محدد من النظام وفي جوهره ووظيفته لضرب من التعبد المنفرد بطقوس خاصة. ومن الطبيعي أن يؤدي بنا هذا التحديد إلى التساؤل عن الأسباب والعوامل التي أدت بالتصوف الذي كانت تمثله تجارب ذاتية ومواهب فردية إلى حدود القرن الثاني للهجرة إلى أن يتخذ شكل التصوف الجماعي؟ إن تفسير هذا التطور بالاستناد إلى مجرد ظاهرة الانتشار التي شهدتها تلك التجارب الفردية على مر الزمن أو إلى استفحال تأثيرها في السواد الأعظم من الناس مما ترتب عنه انتقال طبيعي من «تصوف النخبة» إلى «تصوف شعبي» لا يكفي وحده لتفسير الظاهرة، ولا يعد مبرراً مقنعاً لتعليلها.

صحيح أن قانون التعدد والانتشار والتأثير قد كان له دور في هذا المجال، فكل التيارات والنزعات الثقافية والاجتماعية خاضعة في نشأتها وتطورها لهذا القانون، وكثيرة هي الدعوات التي صدع بها الأفراد ثم تبنتها المجموعات في التاريخ القديم والحديث. ولا يمكن أن تعتبر الظاهرة الصوفية استثناء في هذا المجال، إذ لولا وجود التصوف في مراحل سابقة من تاريخ المجتمعات الإسلامية لما كان للطرقية أصل تنتمي إليه. إلا أن كل ذلك لا يفسر لنا في ما يتعلق بنشأة هذه الطرقية ما حدث من تطور وانتقال في صلب التصوف ذاته ولا يفسر لنا ما اتسم به ذلك الانتقال في شكله الطرقي من أسلوب في النظام وفرادة في التعبد والطقوس. وذلك لأن في الطرقية طابعاً نظامياً وطقسياً لا يمكن تفسيره بمجرد ظاهرة التعدد والانتشار أو بظاهرة

التأثير المشار إليها، والسؤال الذي يفرض نفسه هو الآتي: ما الذي يجعل بعض المجموعات في مجتمع له نظامه التعبدي وأسلوبه الطقسي تنفرد لنفسها بأسلوب أو نظام خاص في هذا المجال؟

3- من الفردية إلى الجماعية:

إن هذه الظاهرة لا يمكن أن تعلل أو تفسر في نظرنا إلا بالحاجة إلى الرابطة الروحية التي تمثل سدى اللحمة بين أفراد مجموعة من المجموعات البشرية. ويبدو أن تلك الرابطة لم يكن لها حضور كافٍ إن لم تكن شبه منعدمة في البيئة التي تولدت فيها تلك الحاجة وفي المجتمع الذي نشأت فيه الطرقية. ولنا أن نستحضر هنا الأوضاع الدينية التي كانت سائدة، انطلاقاً من نهاية القرن الثاني للهجرة وهي أوضاع لم تكن الهيئات الممثلة لها من فقهاء ومتكلمين ورجال دين عموماً[1]، قادرة على ضمان تلك الرابطة وتأمينها ورعايتها، بل إن الدلائل كانت تشير إلى نقيض ذلك تماماً أي إلى النزاع والصراع والافتراق سواء على الصعيد النظري والفكري أو على المستوى العلمي والسلوكي. كما أن نشاط تلك الهيئات قد كان يتحرك في

---

(1) نشير هنا إلى اقتصار الفقهاء على تقنين طقوس العبادة دون النظر في معانيها. كما نشير إلى مبالغة المتكلمين في اعتماد المقولات النظرية المجردة في شؤون الاعتقاد - يقول المستشرق رينولد أ. نيكلسون في كتابه **الصوفية في الإسلام** متحدثاً عن علم الكلام ودوره في رد «الطبيعة الإلهية إلى وحدة صرفة جامدة لا تتغير وإرادة مجردة قد عرت من جميع العواطف والمشاعر، وقدرة خارقة تعز على الحصر لا يستطيع بشر أن يعقد معها أواصر صلة شخصية أيا ما كانت. . . ومن هنا كان الخيار فاختيرت الصوفية»، ص 27.

معظمه في فلك النخبة، ويجتهد في تلبية حاجاتها الثقافية بما لا يمكن أن يستجيب حتماً للحاجات نفسها التي يتطلع إليها عموم الأمة، ولم يعد النظام التعبدي الذي يشمل الجميع بحكم العادة كافياً للتعبير عن الحاجات الثقافية والروحية الخصوصية لشرائح واسعة من المجتمع. لقد كان هناك إذاً أزمة روحية وتهميش ثقافي أحوجا تلك الشرائح إلى البحث من جديد عن الطريق المؤدية إلى اليقين أي إلى مثلها الأعلى المتجسد في الذات الإلهية.

على أن تلك الرابطة الروحية المنشودة من قبل بعض الفئات الاجتماعية لا يمكن أن تفسر أيضاً كل جوانب ظاهرة النظام الطقسي وما تكتسيها من أبعاد إلا إذا كانت مدعومة بالحاجة إلى رابطة اجتماعية جديدة بحكم التلازم والتفاعل الطبيعي بين البنى الروحية والثقافية والاجتماعية[1]، فإذا ما كانت الحاجة إلى الرابطة الروحية ناشئة عن أزمة روحية وتهميش ثقافي، فإن الحاجة إلى تمثل جديد للرابطة الاجتماعية قد كانت ناشئة أيضاً عن أزمة في العلاقات الاجتماعية وعن تهميش اجتماعي لفئات وشرائح معينة في المجتمع. ولا مناص من أن نستحضر في هذا السياق ما طرأ على المجتمع الإسلامي في هذه الفترة من تاريخه من تحولات في البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية[2]، وما أفرزته تلك التحولات على مستوى

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة: يوسف حلاق، دار الفارابي، بيروت 1982، ص 135.

(2) إشارة إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية من العهد الأموي إلى العهد العباسي، كازدهار التجارة في العصر العباسي الأول ثم ظهور القطاع العسكري في العصور الموالية.

التركيبة والبنية الهرمية للمجتمع من علاقات مستجدة بين الخاصة والعامة والسلطة المركزية وسائر الفئات المؤلفة لعموم الأمة[1].

فإذا ما كانت بعض الفئات قد تمركز موقعها حول الجاه والسيف وبعضها الآخر حول المال والأرض بعد أن أخذ نجم العصبيات في التحلل والأفول وتغير المشهد الإثني والنسيج العرقي بشكل يكاد يكون أساسياً فإن الفئات الأخرى البعيدة عن هذه المواقع قد كانت في حاجة إلى تأسيس موقع لها في هذا النسيج الاجتماعي الجديد، ويبدو أنها قد كانت مضطرة إلى أن تختار تأسيسه على المبدأ المفقود في هذا المشهد ونعني به مبدأ التضامن لأنه الكفيل وحده بإثبات وجودها تجاه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسة السائدة حينئذٍ، إذ لا يخفى أن التمركز في هذا الموقع يشكل رد فعل على كل تلك الأوضاع المشار إليها ويكتسي طابع الموقف من كل ما تمثله من أبعاد. وإذا ما كان ذلك الموقف يستمد شرعيته من طبيعة الواقع المعيش ومن ملابساته الحرجة، فإنه قد كان يستمدها أيضاً وبشكل متزامن من الأوضاع الروحية المأزومة المحايثة لذلك الواقع والناجمة عنه في آن. فلم يبق من حل في مثل هذه الحالة إلا التسامي نحو المثل الأعلى المشترك والإعلاء من شأنه والاحتماء به[2]، وهو المثل المتجسم في الطريق إلى الله أي إلى «الحق» بمعناه الصوفي الذي لا يوحي بمعنى

---

(1) يلاحظ في هذا السياق تغير مفهومي الخاصة والعامة بتغير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.

(2) المقصود هنا بالإعلاء دلالته الاصطلاحية كما تواترت في علم النفس، وهو تعريب لمصطلح Sublimation (انظر تعريفه في **موسوعة لاروس**).

الحقيقة واليقين فقط وإنما يعنى في ما يعنيه الاستحقاق أيضاً[1].

وهكذا كان النموذج الروحي للرابطة المنشودة متلبساً بنموذج اجتماعي، ومن البديهي أن يكون إنجاز مشروع هذه الرابطة الروحية والاجتماعية في حاجة إلى نظام وجهاز رمزي مميز لها وهو ما مثل الهيكل العام للطرقية انطلاقاً من نموذج المكان الموحي بفهوم الرابطة (الرباط) ونموذج المؤسس المشار إليه تارة بلقب (سيدي) وأخرى (مولاي) وصولاً إلى شروط الانضمام والانخراط وأسلوب التعبد وأشكال الطقوس[2]، كما كان من الطبيعي أن يكون لتلك الرابطة بعد تأسيسها وأثناءه وظيفتان متكاملتان إحداهما روحية والأخرى اجتماعية بمعناها الشامل للمشاغل الاقتصادية والسياسية. وقد كانت الوظيفتان في تفاعل دائم تتغذى إحداهما من الأخرى فتصطبغ الأبعاد الروحية بصبغة الأوضاع الاجتماعية، كما تستمد الوظائف الاجتماعية شحنتها ومددها من تلك الأبعاد الروحية، وهو ما يفسر ظاهرة التنوع والتلون التي اتسمت بها الطرقية عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة[3].

---

(1) ينفرد الصوفية بإطلاق اسم «الحق» على الذات الإلهية - وله عندهم أكثر من دلالة - ففيه إشارة إلى ما يبحثون عنه من حقيقة دينية، وأضحى عندهم دليلاً كذلك على الحقيقة الوجودية، وهو في الأصل اسم من أسماء الله الحسنى مطلق المعنى بشكل يجعله نقيضاً للباطل والضلال والخطأ.

(2) نشير هنا إلى أن المصطلح الطرقي يشي بمفهوم الرابطة المشار إليها ويرمز إلى الانخراط في مجتمع من طراز جديد.

(3) محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**، الطبعة الأولى 1417 هـ/ 1997 م، توزيع مكتبة الرشاد.

4 - من الخطيب الواعظ إلى الشيخ الروحي:

أما عن تأسيس هذه الرابطة فمن المرجح أنه قد كان على مراحل استغرقت من الزمن ردحاً ليس بالقصير ذلك أن المرور من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية[1] لم يكن سهلاً ولا خالياً من العقبات والصعوبات، ففي البداية تروي لنا المصادر أن كبار الصوفية كان لهم «أتباع» وأن هؤلاء الأتباع أصبحوا يمثلون «فرقة»[2] أو طائفة[3]. ولكن المتتبع لهذه الروايات في تراجم بعض الإعلام يلاحظ أن الحديث أصبح عن «المريدين» الذين يرتادون مجالس «الشيخ» وفي هذه المرحلة بالذات يبدأ الانتقال، إنها المرحلة النواة التي ستشكل حولها الطريقة[4]، فكيف حدثت هذه النقلة وبأي وسيلة؟

إن أداة هذه النقلة قد كانت متمثلة في إرساء تقليد جديد في صميم الحركة الصوفية يقوم على التعليم والدعوة، وكان لا بد من مرور عقود من الزمن لتشكل مثل هذا التقليد في المجال الصوفي. وذلك لأن الصوفية إلى حدود القرن الثاني للهجرة لم يكونوا أصحاب دعوة ولا أرباب تعليم، ويعزى ذلك إلى خصوصية التجربة الصوفية

---

(1) مصطلح الطريق يدل على المراحل التي يقطعها السالك في معراجه الروحي وهي المقامات والأحوال، أما الطريقة وإن كانت تشتمل على مراعاة مراحل الطريق في السلوك الفردي، إلا أنها تعني تنظيما اجتماعياً دينياً من نوع خاص.

(2) كالملامتية على سبيل المثال.

(3) تطلق الطائفة على مجموع المتصوفة في منطقة محددة فيروى مثلاً أن الجنيد في بغداد كان يلقب بسيد الطائفة والمقصود بها طائفة الصوفية.

(4) إن التسليم بشرعية «الشيخ» مرحلة أساسية في نشأة الطرقية، وقد أثارت تلك المشروعية مجادلات بالمشرق في زمن مبكر، وكذلك بالمغرب في القرن الثامن لهجرة.

وفرديتها من ناحية وإلى الصبغة الباطنية لتلك التجربة من ناحية أخرى بينما كان التعليم مرتبطاً بعلوم الظاهر كما كانت الدعوة ذات طابع عملي يقوم على نشر تعاليم معينة بين عموم الناس. إلا أن أسلاف الصوفية من الوعاظ قد كانوا متمرسين بمثل تلك التقاليد الدعوية والتعليمية إذ كانوا ينتصبون بالمساجد بعد صلاة الجمعة وفي غيرها من المناسبات الدينية كما كانوا ينتصبون في المجالس الخاصة وفي الساحات العامة.

ويبدو أن الذي حدث هو انتقال ذلك التقليد من المجال الوعظي إلى المجال الصوفي أي من نشر تعاليم الظاهر العملية على يد خطيب واعظ إلى نشر تعاليم الباطن الروحية على يد أستاذ أو شيخ صوفي. إلا أن المرور من مجال عملي إلى مجال روحي ومن تلقين تعاليم الظاهر إلى الإيحاء بأحوال الباطن لم يكن متاحاً بسهولة لولا توسط حلقة رابطة بينهما، ونعني بذلك حلقات الذكر ومجالسه. وهكذا يجوز لنا أن نرسم خطاً بيانياً لهذا التطور ينطلق من مجالس الوعظ إلى مجالس الذكر وصولاً إلى مجالس الشيوخ والمريدين. إنه تطور من خطاب تلقيني موجه إلى السامع إلى خطاب ابتهالي موجه إلى الله إلى خطاب إيحائي موجه إلى نفس المريد، فمجالس الذكر إذن بما فيها من إعداد للنفس عن طريق الابتهال وتركيز للوعي على ما وراء الحسي قد كانت هي الطريق المؤدية إلى تحريك الباطن بواسطة الإرشاد الروحي.

وقد أدركت الأوساط الصوفية في وقت مبكر[1] أهمية الذكر

---

(1) كانت مجالس الذكر تعقد في عصر بني أمية ومن أشهرها مجالس الحسن البصري الذي كان يشبه الذكر بالنور.

ودوره في تهيئة القلوب وصونها عن طوارق الغفلة، وأصبحوا يفضلونه على خطب المحترفين من القصاص والوعاظ لأن «ذكر اللسان» طريق إلى «ذكر القلب»[1]، بل فضلوه حتى على الصلاة لأنها عبادة موقوتة بينما «الذكر في القلب مستدام في عموم الأحوال»[2]، ونظراً إلى تلك الوظيفة التي اضطلع بها الذكر في الحياة الصوفية المبكرة باعتباره مرحلة من مراحل تطورها أصبح يعتبر في ما تلا من عصور ركناً قاراً من أركان العبادة الصوفية وطقساً من طقوسها الثابتة. يقول القشيري عن الذكر معتبراً إياه ركناً من أركان الدين: إنه «ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر»[3].

لكن الذكر في مراحله الأولى قد كان حراً وعلى غير نظام وقد كان لا بد أن تستقر مجالسه بالمواظبة عليها والتحلق حول شيوخها لتشكل بعد ذلك الإطار الملائم للتدخل فيها بالإرشاد الروحي والتعليم الباطني. والملاحظ أن المبادرة بالتدخل في هذا الشأن عن طريق الإرشاد والتعليم قد كانت عملية محاطة بكثير من الحرج كما قامت دونها العديد من العوائق والصعوبات. لقد كان هناك حرج إزاء الذات تمثل في تردد كبار الصوفية الأوائل في الإقدام على المهمة التعليمية خوفاً من أن تنظر إليها الأوساط الدينية على أنها بدعة لم تجر بها

---

(1) القشيري، **الرسالة**، طبعة مصر 1287 هـ ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 102

(3) المصدر نفسه ص 101 - انظر أيضاً: ر. أ. نيكلسون في التصوف الاسلامي وتاريخه، ص 52 - 53.

العادة إلا في مجالات محددة من العلوم الشرعية، وقد واكب هذا التردد المرحلة التي كان التصوف ينتقل عبرها من مجرد تجارب ذاتية إلى علم ديني قائم الذات بدأ يشق طريقه بين العلوم الشرعية وسط اللغط والصراع بين دعاته ومعارضيه.

ولنا صورة عن كل ذلك في ما رواه الهجويري عن تردد الجنيد في تعليم مريديه وعن استشارته لأستاذه السري السقطي في ذلك عندما أمره النبي في المنام بالحديث إلى الناس والكلام في التصوف. يقول الهجويري: «من المأثور عن الجنيد البغدادي أنه كان يرفض الكلام في التصوف في حياة أستاذه السري السقطي، ولكنه ذات ليلة سمع النبي يقول له في منامه: يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سبباً لنجاة كثير من الخلق... فلما استيقظ خطر في نفسه أنه أفضل من سري لأن النبي أمره أن يعظ الناس. ولكن عندما أصبح الصباح أرسل سري إلى الجنيد أحد مريديه ومعه الرسالة الآتية: إنك لم تتحدث إلى مريديك عندما ألحوا عليك بالتحدث إليهم ورفضت في ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلي الخاص والآن وقد أمرك النبي فلا بد لك من إطاعة أمره. فقال الجنيد: فعلمت أن مرتبة سري أعلى من مرتبتي لأنه كان على علم بأسرار نفسي فذهبت إليه وطلبت منه العفو وسألته كيف عرف أنني رأيت النبي في المنام، فقال: إنني رأيت الله في المنام فأخبرني أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ»[1].

---

(1) الهجويري، **كشف المحجوب**، ترجمة: ر. أ. نيكلسون **سلسلة جب** 1911 م، ص 129 - راجع في ذلك تعريب أبي العلا عفيفي لكتاب **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، المستشرق نفسه.

وتوحي لنا هذه الصورة بنوع آخر من الحرج استشعرته الذات الصوفية إزاء الكلام في التصوف وهو اعتقادهم بأن معارفهم لدنية مستوحاة من المعلم الأعلى الذي لا يؤتمن على أسراره إلا الكاملون والراسخون في الطريق الصوفي. فليس لأحد أن يطلع عليه إلا خاصة أهل الله[1]، وفي ذلك دليل على إحساسهم بالأمانة والمسؤولية في صون التجربة عن غير أهلها ومستحقيها، وهذا الموقف الباطني قد شكل هو الآخر عائقاً دون اقتحام مجال الإرشاد والتعليم. يضاف إلى ذلك نوع ثالث من الحرج إزاء السلطة الدينية والسياسية القائمة حينئذٍ، إذ كان فقهاء السلطة بالمرصاد لما يقوله هؤلاء، وكان الوشاة والرقباء يتحينون الفرص للإيقاع بهم مما أحوج بعضهم إلى التقية واضطر معه بعضهم الآخر إلى الهجرة مثلما حدث في الفتنة التي نشبت ببغداد واشتهرت بمحنة غلام خليل، إذ كان الجنيد خلالها يعلم التصوف سراً في بيوت خاصة وفي السراديب واضطر أبو سعيد الخراز إلى الفرار إلى مصر[2].

إلا أن الصوفية قد تمكنوا من التغلب على كل هذه المحن لإحساسهم بأن لهم رسالة هي هداية الناس إلى سبيل الله ولشعورهم بأن في إمكانهم أن يكونوا «سبباً لنجاة كثير من الخلق»[3]، إنها رسالة الولي التي تعتبر في اعتقادهم مواصلة واستمراراً لرسالة النبي فعملوا على تحقيق هذه الغاية مع حرصهم على المحافظة على «أسرار الله»

---

(1) المرجع نفسه، ص 74.

(2) الطوسي - **اللمع** - طبعة القاهرة - 1960م - ص497-500.

(3) ولموقفهم ذلك علاقة بنظرية الفداء التي تبلورت بوضوح مع البسطامي والحلاج.

انطلاقاً من التحري في تربية المريدين وتلقينهم آداب الطريق.

ومما زاد في حرصهم على هذا الإعداد النفسي والإرشاد الروحي لمريديهم ما تسببت فيه محنة الحلاج الصوفية في عصره من ويلات جراء «كشفه للسر». فقد استخلص الصوفية العبرة من التجربة القاسية واتخذوا التدابير الضرورية للانضباط في سلوك الطريق وتلقين آدابه في كنف رعاية «الشيخ» وتحت رقابته، وأصبح الصوفية منذ ذلك التاريخ يصرحون بضرورة الشيخ للمريد في سلوكه للطريق وبوجوب طاعة المريد لشيخه وأثر عن بعضهم قوله: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»[1].

5- من الطريق إلى الطريقة:

وهكذا أمكن للتعليم الصوفي أن يتأسس وأن تتبلور في إطاره ملامح «الشيخ» المعلم وأن يضطلع بدور التعليم كبار الصوفية ابتداء من القرن الثالث للهجرة[2]، إلا أنه قد كان لا بد من أن يتحدد موضوع التعليم وتضبط برامجه ويتوضح محتواه لكي يكتمل الإطار

---

(1) ينسب هذا القول لأبي يزيد البسطامي - راجع : القشيري، **الرسالة** طبعة مصر 1330 هـ، ص 181.
وتدل المجادلات التي جرت بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن للهجرة حول ضرورة الشيخ بالنسبة إلى المريد على ما تكتسيه هذه المسألة من أهمية في تاريخ الانتقال من التصوف الفردي إلى التصوف الجماعي - راجع في ذلك **شفاء المسائل** لابن خلدون ورسائل الرندي.

(2) من أوائل الصوفية الذين تصدوا للتعليم مثل السري السقطي (253 هـ) ويحي بن معاذ الرازي (ت 258) وأبي حمزة البغدادي (ت 289 هـ) والجنيد البغدادي (ت 297) وأبي بكر الشبلي (ت 334 هـ).
راجع أيضاً ر. أ. نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص 20.

النظري الضروري لظهور مدارس أو «طرق» في هذا المجال. فماذا كان محتوى ذلك التعليم؟ إن آداب سلوك الطريق الصوفي قد كانت هي موضوع التعليم، فالطريق الصوفي هو الأساس النظري والعملي الذي قامت عليه «الطريقة» باعتبارها مدرسة نظامية للتعليم الصوفي. لكن المرور من «الطريق» باعتباره تجربة فردية حرة تتنوع بتنوع أصحابها إلى «طريقة» نظامية جماعية ذات قواعد ورسوم لا بد فيه من قطع مراحل تتمخض خلالها تلك التجارب الفردية المتنوعة عن قواسم مشتركة بالرغم مما تتفرد به من خصوصيات.

ويلاحظ المتتبع للتجارب الصوفية في هذه المرحلة التاريخية اهتماماً من قبل كبار الصوفية بوصف مراحل الطريق وبيان أبعادها وحدودها، وسعياً إلى ضبط المقامات والأحوال وبيان العلاقات القائمة بينها. ولعل من أبرز النصوص التي مثلت وصفاً دقيقاً للمجاهدات وللرياضات في السلوك الصوفي ما حكاه أبو يزيد البسطامي عن تجربته حين قال: «كنت اثني عشر عاماً حداد نفسي ألقيت بها في كور الرياضة وأحرقتها بنار المجاهدة ووضعتها على سندان المذمة وطرقتها بمطرقة الملامة حتى جعلت منها مرآة. وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائماً بأنواع من العبادات والتقوى وسنة أنظر فيها بعين الارتياح إلى الأعمال فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات ورجعت من جنازتهم جميعاً ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وسائله من الخلق»[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص 25.

وقد تمخضت أمثال تلك التجارب الفردية لكبار الصوفية عن أبرز مراحل الطريق، واشتهر بعضهم بالتركيز على مقام بعينه أو حال بعينها فكان من بينهم من اشتهر بمقام الزهد ومنهم من اقترن ذكره بمقام التوكل وأثر عن غيره الاستغراق في محبة الله بينما اختص بعضهم بمقام الفناء وأوغل آخرون في الحديث عن المعرفة[1]. وبعد أن تأسست مراحل الطريق الرئيسية وقع الاهتمام بتقنينها وتقعيدها اعتماداً على الرصيد المشترك بين تلك التجارب مع الاحتفاظ بهامش من الحرية المتمثلة في بعض الخصوصيات. فما إن حل القرن الرابع للهجرة حتى اهتم علماء التصوف بضبط المقامات والأحوال الصوفية وتحليلها وشرحها وتأصيلها عن طريق الاحتجاج لها من القرآن والسنة[2].

لكن تلك المنظومة المقعدة والمنظرة للطريق الصوفي قد ظلت ذات طابع نظري ولم يقع العمل على تجسيمها في تعاليم وطقوس ورسوم إلا في أواسط القرن الخامس للهجرة. ولذلك لم يشع ذكر «الطريقة» بمعناها الاصطلاحي في الأدبيات الصوفية قبل هذا التاريخ، والأرجح أنها كانت تطلق على ما أشرنا إليه من اختصاص بعض الصوفية بالتركيز على مرحلة معينة من مراحل الطريق، إذ تعددت كما

---

(1) ارتبط مصطلح التوكل بشقيق البلخي (ت 194 هـ) ومصطلح المحبة برابعة العدوية (ت 180 هـ) ومصطلح الفناء بأبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ) ومصطلح المعرفة بذي النون المصري (ت 245 هـ)، راجع: نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص 70 - 74.

(2) من أشهر من اهتم بذلك الكلاباذي في كتاب **التعرف** والطوسي في كتاب **اللمع**.

رأينا طرق التجارب وأساليبها. ومما تذكره المصادر في هذا المجال ما أورده صاحب **تذكرة الأولياء** على لسان يحي بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) حين قال: «إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقه التقوى، وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال وإذا رأيته يحدث بآلاء الله فاعلم أنه على طريق المحبين وإذا رأيته عاكفاً على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين»[1].

لكن المعنى العام والمتعدد للطريق لم يلبث أن نزع نحو الاختصاص والتوحد وتولد منه مفهوم الطريقة باعتبارها نهجاً مؤسساتياً يستند إلى مبادئ ثابتة ورسوم معلومة، ويبدو أن بداية هذا الانتقال قد حدثت في أواسط القرن الخامس للهجرة، إذ تروي لنا المصادر أن الصوفي أبا سعيد بن أبي الخير (ت 450 هـ) قد كان أول واضع لمبادئ الطريقة ورسومها وقوانينها[2]، لكننا نستبعد أن تكون تلك المبادئ والرسوم قد وضعت دفعة واحدة وعلى يد شخص واحد بعينه مهما كان دور أبي سعيد هذا في عملية التأسيس، لا سيما إذا استحضرنا التقليد الذي درج عليه القدامى والمتمثل في حرصهم على تعيين أفراد مؤسسين لكل الظواهر استناداً إلى ما كان لهم من دور بارز في ظهورها. فمن العسير أن يعزى تاريخ ظاهرة ما إلى فرد بعينه وإن كنا لا ننفي ما يمكن أن يكون قد قدمه ذلك الفرد من مساهمة بارزة في ذلك التاريخ، فنشأة الظواهر الاجتماعية تقتضي تعدد الإسهامات في مرحلة محددة من التاريخ. ولذلك نعتبر أن أهم ما تفيدنا به

(1) العطار (فريد الدين)، **تذكرة الأولياء** طبعة 1905/ 1907، ج 1 ص 305.

(2) القزويني، **آثار البلاد** ص 41.

راجع أيضا: ر. أ. نيكلسون، **في التصوف الإسلامي تاريخه**، ص 57.

المصادر هو تحديد تلك المرحلة، كما نعتبر أن مرحلة التأسيس تختلف مبدئياً وعملياً عن مرحلة الاكتمال. وبناء على ذلك نرجح أن تكون أركان الطريقة قد ترسخت بصورة تدريجية وعن طريق تراكم تجارب متعددة. كما كان لانتشار الطرق وتعددها انطلاقاً من هذه المرحلة إلى أواسط القرن السابع للهجرة أي خلال قرنين من الزمان دور كذلك في ترسيخ التقاليد الطرقية واكتمالها.

6 – من المسجد إلى الرباط والزاوية:

تلك بعض ملابسات الوضع الانتقالي في الحياة الروحية الإسلامية من الفردية إلى الجماعية، وهي ملابسات لها صلة كما رأينا بالأوضاع الاجتماعية والثقافية وبما طرأ من تطور على الحياة الصوفية تمثل خاصة في ظهور الحركة التعليمية التي تمخضت عن العلاقة النموذجية بين «الشيخ» و«المريد» وعن حركة الانتقال من مفهوم «الطريق» إلى مفهوم «الطريقة»، لكن تلك المعطيات الجديدة لم تكن تمثل السمة الوحيدة الدالة على ذلك الوضع الانتقالي، إذ وجدت سمات أخرى مادية هي بمثابة التعبيرات الموضوعية عما حدث من تطور لأن من خصائص التحولات الاجتماعية والثقافية التلازم بين مضامينها وأشكالها أي بين الثقافي ذي الأبعاد المعنوية والقيمية والاجتماعي ذي الأبعاد المادية والإجرائية. والملاحظ في هذا السياق هو الانتقال في الحياة الروحية الإسلامية من إطار مادي إلى آخر، أي من إطار المسجد إلى إطار الرباط والزاوية.

لا جدال في أن الإطار الأصلي للحياة الروحية الجماعية في الإسلام هو المسجد باعتباره المكان المفضل للعبادة، وحتى

محاولات «الاعتكاف» الفردية الأولى قد كانت تجري في ذلك الإطار. ففي المسجد كان الوعظ وفيه كان الذكر وفي إطاره ظهرت بوادر التعليم الصوفي. لكن الأوضاع الجديدة للحياة الروحية قد اقتضت التجديد في الإطار أيضاً فكانت الاستعاضة عن الفضاء العام للحياة الدينية بفضاء خاص، ولم تكن المسألة مرتبطة حتماً بمجرد الحاجة إلى التميز الشكلي وإثبات الوجود الخاص بالقياس إلى الوجود العام، وإنما المسألة أعمق من ذلك ولها صلة بطبيعة الحياة الروحية الجديدة ذاتها، ونعني بذلك الشعور بالحاجة النفسية إلى الخلوة.

وغني عن التذكير أن العزلة والانقطاع إلى الله قد كانت نتيجة طبيعية لنزعة الزهد منذ وقت مبكر، وقد عبر الزهاد الأوائل عن ميلهم إلى العزلة وتجنب مخالطة عامة الناس، وفضل بعضهم الإقامة في الكهوف والفيافي كما تدل على ذلك سيرهم. لكن ذلك السلوك لم يكن سنة ثابتة وشاملة لجميعهم ولم يكن يتجاوز مواقف بعض الأفراد[1]، بل عارض بعضهم هذه النزعة[2] ورأى فيها بعضهم الآخر ضرباً من الرهبانية حيث «لا رهبانية في الإسلام»[3]. إلا أن مرحلة الانتقال من الزهد إلى التصوف قد اتسمت باستفحال هذه النزعة وتجذرها في الصوفية الأوائل حتى غدت سنة من سنن السلوك الصوفي عبر عنها بعضهم بأساليب وتعبيرات متنوعة من ذلك تعريف

---

(1) مثل إبراهيم بن أدهم (ت 161 هـ).

(2) مثل أبي تراب النخشبي (ت 245 هـ) الذي كان ينكر القعود في الخانقاوات، راجع الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج 10، ص 46، ط القاهرة 1932 هـ.

(3) اعتبر القرآن الرهبانية بدعة، سورة الحديد، الآية 28، كما ورد في حديث مشهور قول الرسول: «لا رهبانية في الاسلام».

الجنيد التصوف بقوله: «هو أن تكون مع الله بلا علاقة»[1]، وفي ذلك تعبير عما يقتضيه سلوك الطريق من توحد وتأمل واستغراق روحي.

لكن «الخلوة» الفردية التي كانت تقع في أماكن متنوعة حسب اجتهادات أصحابها قد تحولت إلى «خلوة» جماعية أحوجت إلى مكان مختص، وقد تمثل ذلك المكان في مؤسسات أنشئت للغرض كالخانقاه والرباط والزاوية، وإذا ما كانت الخانقاه[2]، متمحضة منذ نشأتها للعبادة فإن مؤسسة الرباط[3] قد كانت ذات وظيفتين: جهاد الكافر وجهاد النفس أي «الجهاد الأكبر» و«الجهاد الأصغر»[4]، وسر الجمع بينهما أن كلاً منهما يمثل نوعاً من «المرابطة»: رباط الخيل بالثغور لتحصينها ورباط الإرادة والعزيمة لحماية النفس من طوارق الغفلة وأخطارها. كما أن كلاً منهما يمثل الطريق إلى الله وسبيل الروح إلى خلاصها، وكلاً منهما يؤدي إلى «الشهادة» فإحداهما تحققها عن طريق الاستشهاد بينما تحققها الأخرى عن طريق الفناء في المشاهدة أو الشهود.

وهكذا، يتضح أن المصطلحات الصوفية لم تكن غريبة في صياغتها عن المصطلحات الجهادية إذ كانت الوظيفتان في تداخل أو تكامل واضح، وقد اضطلع بهما صوفية الأربطة في مراحل مختلفة من

---

(1) القشيري، **الرسالة**، ص 148- يبرر الصوفية العزلة بالخوف من الأخطار المنجرة عن مخالطة الجماعة.

(2) الخانقاه: تسمية فارسية الأصل وكان انتشارها بالمشرق الاسلامي.

(3) الرباط : تسمية عربية الأصل وجدت بالمشرق والمغرب على حد السواء.

(4) تروي كتب السيرة أن الرسول قد قال عند رجوعه من إحدى الغزوات: «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر».

التاريخ، وإن كانت تلك الأربطة في أول نشأتها مؤسسات دفاعية وحمائية ثم اختص بعضها بمرور الزمن بوظيفة العبادة. أما بالنسبة إلى الزاوية فمن المرجح أنها كانت متمحضة منذ نشأتها للعبادة، وإن حدث أن اضطلعت في بعض العصور وبصفة ظرفية وثانوية بوظيفة جهادية. وإذا ما كانت الخانقاه مؤسسة مشرقية، فإن الزاوية قد عرفت انتشاراً واسعاً خاصة بالغرب الإسلامي، أما الأربطة فقد كانت منتشرة بالمشرق والمغرب على حد سواء[1]، ولا مراء في أن كل هذه المؤسسات قد اصطبغت بطابع البيئة التي احتضنتها وبنمط التركيبة الاجتماعية التي نشأت فيها[2] لأنها نابعة من الواقع الاجتماعي، وذلك بالرغم مما في تقاليدها وطقوسها من تأثر ببعض العوامل الخارجية[3].

لكن ما يعنينا في هذا السياق هو أن هذه المؤسسات الصوفية قد كانت كلها ودون استثناء استجابة لتلك الحاجة الماسة إلى فضاء خاص تتحقق فيه «الخلوة» العامة. وليس من باب الاتفاق والصدفة أن أدرجت تلك المؤسسات ضمن طقوسها الروحية تقليداً يتمثل في اعتبار «الخلوة» مرحلة أساسية من مراحل ترقي المريدين في الطريق الصوفي[4]. وهي المرحلة التي تلي مباشرة مرحلة «الخدمة» وقد

---

(1) محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي** ص 31 - 42.

(2) المرجع نفسه، ص 73 - 76.

(3) مثل تقليد المغاربة للمشارقة في بعض رسوم هذه المؤسسات، وكذلك التأثر على مستوى معمار الأربطة ببعض المؤثرات الخارجية، المرجع السابق، ص 71 - 72.

(4) السهروردي (شهاب الدين بن عمر)، **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1966، من الفصل 26 إلى الفصل 28.

=

خصصت لها أماكن خاصة متميزة عن «بيت الجماعة»، وذلك لأن «الخلوة» العامة هي الإطار الضامن لتحقيق «الخلوة» الخاصة، ولم تكن تلك «الخلوة» مقتصرة على ما يلزم به المريد نفسه في الظاهر من عزلة وانفراد، وإنما هي «خلوة» باطنة أيضاً تتجرد فيها النفس من علائقها مع العالم الخارجي ويتعطل فيها نشاط الحواس مع استغراق روحي كامل في ذكر الله[1]. وليس المجال سانحاً لتفصيل دقائق هذا الطقس الروحي كما مارسته مختلف الطرق الصوفية واستقر في تقاليدها وإنما هدفنا في هذا التحليل أن نوضح المكانة التي تحتلها هذه الخلوة في الحياة الصوفية باعتبارها عاملاً من عوامل الانتقال من فضاء تعبدي إلى آخر، وبصفتها كذلك طقساً أساسياً من طقوس السلوك الصوفي يضمن الانتقال من حياة الظاهر إلى حياة الباطن.

إلا أن نشوء فضاء الخانقاه والرباط والزاوية لم يكن استجابة للحالة النفسية والروحية التي اقتضاها النشاط الصوفي فقط، بل كان استجابة أيضاً للحاجات الاجتماعية التي أفرزت ذلك النشاط واتخذت منه شكلاً من أشكال التعبير الديني.

وانطلاقاً من تلك الحاجات اكتسى ذلك الفضاء طابعاً اجتماعياً فكانت فضاء مفتوحاً لقاصديه دون تمييز، وكان مجالاً لإرساء علاقات اجتماعية من طراز جديد عمادها التآخي في «الصحبة»[2] والتصافي

= وراجع أيضاً ر. أ. نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه** ص 59 - 60.

(1) المصدر نفسه، والمرجع نفسه.

(2) لقد ألّف الصوفية في موضوع «آداب الصحبة» ومن بين هذه المؤلفات ما كتبه أبو القاسم الجنيد.

والتكافل مما خول لذلك الفضاء أن يضطلع بوظيفة ثالثة هي الوظيفة الاجتماعية بقطع النظر عن نوع المؤسسة التي تشكل فيها، وسواء كان خانقاه أو رباطاً أو زاوية فجميعها لم يعدم هذه الوظيفة عبر التاريخ رغم ما وجد بينها من تفاوت في هذا المجال. ولئن لم تكن تلك الوظيفة بارزة بروزاً كافياً في طور التأسيس ولم تكن لها الأولوية بالقياس إلى الوظائف الأخرى في مرحلة النشأة[1]، فإنها ما فتئت أن تبلورت وتطورت على مر الأيام وأصبحت قادرة على الاضطلاع بدورها على مختلف الأصعدة العلمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وكذلك السياسية[2].

7 - بين الأصالة والمثاقفة:

لقد اقتصرنا في هذا المدخل إلى حد الآن على تحليل ما رصدناه من عوامل تاريخية واجتماعية وثقافية كان لها دور فعال في نشأة الظاهرة الطرقية، وهي عوامل ذات طابع محلي إذ هي نابعة من صميم الحياة الإسلامية، لكن البحث عن عوامل نشأة تلك الظاهرة لا ينبغي أن يقتصر على تلك المعطيات المحلية. فالنظر الموضوعي يقتضي البحث كذلك عن العوامل الدخيلة والمؤثرات الخارجية، إذ لم يكن المسلمون في أي طور من أطوار تاريخهم يعيشون بمعزل عن الثقافات والحضارات الأخرى في هذا العالم. كما أن ظاهرة التجمع حول مبدأ المؤاخاة في الدين لم تكن حكراً على المجتمعات الإسلامية، إذ

---

(1) محمد مفتاح، **الخطاب الصوفي**، الفصل الثاني، حيث يتحدث المؤلف عن زاويتين في عهد بني مرين تميزتا بوظيفة اجتماعية بارزة منذ عهد التأسيس.

(2) المرجع نفسه.

عرفتها الحضارات السابقة والمعاصرة لظهور الإسلام وانتشاره.

وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى أن نظام الرهبنة قد عرفته مختلف الأديان عبر التاريخ، وأنه كان موجوداً في الديانات الشرقية عند ظهور الإسلام وزمن انتشاره ونخص بالذكر هنا نظام الرهبنة المسيحية الذي كان منتشراً في أماكن مختلفة من بلاد الشرق، وليس من باب الصدفة أن تذكر لنا المصادر الإسلامية أن أول خانقاه أنشأت في الإسلام هي تلك التي أنشأها راهب مسيحي بالرملة من أرض فلسطين[1]. وليس من المستبعد أيضاً أن يكون لأشكال الأخرى من الرهبنة في الأديان القديمة أثرها في صياغة تقاليد ورسوم الطرق الإسلامية. وذلك على غرار ما كان للديانات الهندية والفارسية من تأثير في بعض التقاليد والرسوم[2]. إلا أن تأثر الطرقية الإسلامية بأنظمة الرهبنة القديمة لا يزال في حاجة إلى مزيد الدرس والتنقيب والمقارنة حتى يتسنى الكشف عن الأصول الدخيلة والعوامل الخارجية التي أدَّت دوراً إلى جانب العوامل المحلية في صياغة نظام الطرق كما استقر في تاريخ الإسلام.

وهكذا يتضح أن البحث عن أصول الطرقية في الإسلام يفضي بنا إلى الوقوف على ثلاثة روافد أساسية قد تضافرت لتفرز هذه الظاهرة على الشاكلة التي انتهت إليها في المجتمعات الإسلامية. ونعني بها الرافد الديني بأبعاده الروحية والنفسية والرافد الاجتماعي بأبعاده السياسية والثقافية والرافد الأجنبي بأبعاده التاريخية. وقد أدَّت هذه

---

(1) المرجع نفسه، ص 56، نقلاً عن الجامي في نفحات الأنس.

(2) المرجع نفسه، ص 38 و75، ومن تلك التقاليد المستعارة حمل السبح وكذلك التأثر بالعادات البوذية.

الروافد دوراً كذلك في تلون هذه الظاهرة بخصائص البيئة التي احتضنتها مشرقاً ومغرباً وبطبيعة الفترات الزمانية التي نشأت وتطورت فيها. فكان للعوامل المحلية دورها في عملية النشأة والتأسيس ثم التطور والانتشار، كما كان للمثاقفة أيضاً أثرها في كل ذلك وهو ما يفسر الكثير من أوضاع هذه الظاهرة وخصوصياتها عبر التاريخ.

الفصل الرابع

الوظيفة الطرقية

(نماذج من الفتوة الرحمانية)

لقد تعددت معاني الفتوة وتنوعت صورها وتجلياتها واختلفت أوضاعها باختلاف الأطوار التي مرت بها في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فاصطبغت تارة بطابع قبلي مثله فتيان القبيلة وفرسانها وصعاليكها على حد السواء ولعبت العصبية القبلية دوراً هاماً في صياغته وإضفائه[1]، واتسمت طوراً بطابع ديني تجسم في الإعلاء من بعض القيم وتهميش بعضها الآخر وفق ما اقتضته الرسالة الدينية من تنقيح وتهذيب من أجل دعم أسس الأمة وإعلاء كلمة الحق[2]، وظلت الفتوة بين هذا وذاك تشهد مداً وجزراً وضيقاً واتساعاً وركوداً وانتشاراً حسب الظروف التاريخية التي مرت بها، فإذا بها ترقى في عصر من العصور إلى مراتب عليا من السؤدد والمجد بينما نراها في

---

(1) مِن أشهر مَن عبر عن معاني الفتوة العربية في الجاهلية، أصحاب المعلقات ومنهم طرفة بن العبد والشعراء الصعاليك من أمثال عروة بن الورد والشعراء الفرسان ومنهم عامر بن الطفيل.

(2) من أبرز رموز الفتوة في صدر الإسلام كبار الفاتحين من أمثال خالد بن الوليد وكذلك كبار الصحابة من أمثال على ابن أبي طالب.

فترات أخرى تنزل من تلك المراتب لتصبح شأناً محلياً وموقفاً فئوياً وهامشياً[1].

إلا أنه لا يسع الناظر وهو يقلب صفحات هذا الملف ويستقرئ ما طرأ على مفهوم الفتوة وتجلياتها من تقلبات وتغيرات، إلا أن يلاحظ في خضم هذا التلون والتغير أمرين ثابتين أولهما أن الفتوة مهما تعددت دلالاتها وتنوعت، احتفظت بنواة دلالية مركزية عمادها قيم البطولة والشهامة والتضحية في نصرة المبدأ وخدمة الجماعة وهي لذلك ذات وظيفة اجتماعية بالأساس، وثانيهما أن الفتوة الصوفية قد اختصت بنوع من الفرادة تميزها عن سائر أنواع الفتوة عبر التاريخ وذلك جراء تركيزها على القيم الروحية الخاصة بأعمال القلوب في مقابل أعمال الجوارح وبأهل الباطن دون أهل الظاهر وأرباب الرسوم، فالمجاهدات الروحية وقمع هوى النفس ونزواتها فتوة، وتحمل الأذى والملامة في سبيل المحبوب فتوة[2]، والفناء فيه والاتحاد به والشهادة من أجله فتوة وعصيان الأمر الإلهي في الخضوع للمشيئة الإلهية على غرار إبليس فتوة[3]، ففي كل هذه المراحل والأطوار أو المقامات والأحوال إقدام وبطولة وتضحية لما فيها من خرق لحجاب الحس

---

(1) اتخذت الفتوة شكلاً آخر في عصر الخليفة العباسي الناصر لدين الله إذ أضحت من خصوصيات العامة الشطار والعيارين.

(2) راجع حول الفتوة عند الملامتية: أبو عبد الرحمان السلمي - «رسالة الملامتية» نشرها أبو العلا عفيفي سنة 1945م ضمن كتابه **الملامتية وأهل الفتوة**.

(3) كان الحلاج أول من أعلن فتوة إبليس واعتبرها مثالاً ينسج الصوفي على منواله وذلك لأنه عصى الأمر بالسجود وتحمل اللعنة من أجل إعلاء كلمة التوحيد- راجع: **الحلاج - الطواسين** - تحقيق ماسينيون، باريس 1931 م.

وتسام عن شروط الوجود الأرضي وطموح إلى مرتبة الإنسان الإلهي. تلك بعض مكونات الفتوة الروحية التي أفرزتها مختلف التجارب الصوفية في التاريخ الإسلامي.

لكن هذه الخصوصية في الفتوة الصوفية لم تكن مع ذلك بمعزل عن الوظيفة الاجتماعية كما قد يتوهم الكثيرون ممن يقدمون التصوف على أنه انعزال عن المجتمع وانسلاخ منه وتنكر أو تجاهل لمشاكله وقضاياه، فالطريق إلى الله يمر عبر محبة مخلوقاته والفناء في الله هو السبيل إلى مرتبة أرقى هي البقاء بالله بعد التحلي بصفاته والتخلق بأسمائه من أجل هداية خلقه وإسعادهم وتمثيل إرادته وتحقيق مشيئته وتنفيذ أوامره في الكون[1]، وتلك هي مهمة الكمال الإنساني في نظر كبار الصوفية وتلك في اعتقادهم رسالة الأقطاب بين البشر وهي رسالة اجتماعية بمعناها الشامل وبمختلف أبعادها السياسية الاقتصادية والأمنية والروحية[2]. وقد اضطلع معظمهم بهذه المهام مع تفاوت في أسلوب أدائها وفق تنوع تجاربهم واختلاف أوضاعهم التاريخية. وإذا ما كان أداء التجارب الصوفية الفردية محدوداً في هذا المجال فإن التجربة الطرقية التي تحولت معها الظاهرة الصوفية من الفرد إلى الجماعة قد اتسعت معها مجالات التدخل الاجتماعي، بل إنها قد تمكنت من إحراز فضل الريادة في هذا المضمار وظلت في مختلف العصور ذات وظيفة دينية اجتماعية.

---

(1) في العبور من الفناء إلى البقاء جعل صوفية أهل السنة للبقاء معنى خاصاً يتجلى بوضوح عند الهروي الأنصاري وعند الإمام الغزالي.

(2) تتجلى هذه المعاني خاصة في صفات الإنسان الكامل كما حللها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وكذلك عبد الكريم الجيلي.

في هذا الإطار يتنزل حدثينا عن الفتوة الرحمانية بتونس، وذلك لما شهدته تلك الفتوة في هذه البقاع من تجليات دالة على ما اتسمت به هذه الطريقة من خصوصية في التجربة الروحية جعلتها تضطلع بأدوار ووظائف اجتماعية وطلائعية بالقياس إلى ما لعبته مثيلاتها من الطرق الصوفية من أدوار خلال القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين أي قبل انتصاب الحماية الفرنسية بالبلاد وبعدها مباشرة. ولكن يتعين علينا قبل المضي قدماً في تحليل نماذج من تلك الفتوة الرحمانية أن نعرف بهذه الطريقة ولو بإيجاز وأن نؤرخ لعلاقتها بالبلاد التونسية ولأبعاد انتشارها وحدوده في هذه الرقعة من بلاد المغرب الإسلامي وبعلاقتها بغيرها من الطرق المعاصرة والمجاورة لها حتى نتبين بوضوح الظروف التاريخية التي حفت بها واكتنفت نشاطها وجعلتها تتخذ ما اتخذته من مواقف مجسمة لظاهرة الفتوة.

يعتبر مؤرخو الطريقة الرحمانية أن مؤسسها هو محمد بن عبد الرحمان الذي تنسب هذه الطريقة إليه[1]، والذي ولد سنة (1111 هـ/ 1700 م) بمنطقة القبائل الجزائرية، وقد درس وتعلم بالجزائر مدة قصيرة ثم سافر لأداء فريضة الحج فالتقى في مصر بالشيخ محمد سالم الحفناوي (ت 1767 م) شيخ الطريقة الحفناوية فقدمه الشيخ على مريديه وأوفده في مناسبات عديدة إلى الهند والسودان ثم إلى الجزائر سنة (1183 هـ/ 1770 م)، حيث أسس الطريقة الرحمانية التي تمثل آخر ما تفرع من الطرق الصوفية بعد البكرية والحفناوية عن الطريقة

---

(1) Depont (O.) et Coppolani (X.), *Les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Adolphe Jourdan, 1897, p 387.

الخلواتية التي أسسها الشيخ عمر الخلواتي المتوفي سنة (1398 م) بقيصرية بسوريا[1] فالرحمانية هي إذن منحدرة من الطريقة الخلواتية بواسطة الطريقة الحفناوية المنحدرة من الطريقة البكرية المنحدرة بدورها من الخلواتية. وقد سجلت إجازات مقدمي الرحمانية هذا التفرع والانحدار واتضح من خلال سلسلة السند التي توارثها الأتباع. وكان استقرار مؤسس الرحمانية بمنطقة القبائل الجزائرية حيث شرع في العمل على نشر مبادئ الطريقة وتعاليمها لكنه ما فتئ أن لقي معارضة كبيرة من قبل «أعدائه وحساده الذين اتهموه بالخروج عن تعاليم الإسلام السمحة وبالتشيع» وأدى به ذلك إلى المثول أمام مجلس العلماء بالجزائر لاستنطاقه والإدلاء برأي في شأنه.

ويبدو من خلال هذه الأحداث أن الشيخ قد عاش في هذا الطور لحظة الصراع المزمن بين الفقهاء والصوفية إلا أنه قد تمكن من النجاة من ويلاته بما كان له من صيت بين القبائل، مما أجبر مجلس العلماء على الاعتراف بشرعية إمامته إلا أن الشيخ قد داهمته المنية بعد هذا الاعتراف بأشهر قليلة، وكانت وفاته سنة (1208 هـ/ 1794 م) ودفن

---

(1) *Archives du gouvernement tunisien – Confrérie des Khelouatya Hafnaouia*. D 97-3. Depont (O.) et Coppolani (X.), op. cit. p 162. Rinn (L.), *Marabouts et khouan: Etude sur l'islam en Algérie*, Alger, Adolphe Jourdan, 1910, pp 290-1.

- التليلي العجيلي - **الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881-1939)** منشورات كلية الآداب بمنوبة 1992. ص 50-51.

- محسن التليلي- **الزوايا والطرق الصوفية- الوسط الغربي التونسي**- شهادة التعمق في البحث. كلية الآداب بمنوبة السنة الجامعية 1995-1996 - ص 133.

بمنطقة القبائل، وكان يوم دفنه يوماً مشهوداً حضرته وفود غفيرة من أتباعه. ونظراً إلى انتشار تأثيره كان له ضريحان أحدهما بمنطقة القبائل وآخر بمنطقة الحامة بالجزائر حيث بنى عليها مصطفى باشا مسجداً.

ومنذ ذلك التاريخ أصبح الشيخ عبد الرحمان مؤسس الطريقة الرحمانية يلقب بسيدي بوقبرين[1]. وكان من أهم مميزات هذه الطريقة بالإضافة إلى طقوسها التعبدية من صلوات وابتهالات وأذكار وتلاوة للرؤى السبع التي تركها الشيخ مكتوبة لأتباعه، اعتمادها أسلوب الوعظ والإرشاد ونشر التعاليم الدينية في مختلف الأوساط الاجتماعية وفتح المجال للعنصر النسائي للمشاركة في أنشطتها الدينية والاجتماعية[2]. وأدى بها هذا النشاط الاجتماعي والديني إلى الدخول في صراع مع السلطة السياسية ولاسيما مع السلط الاستعمارية الفرنسية. ويبدو أن من أهم عوامل نزوحها إلى تونس مطاردة القوى الاستعمارية لها وحاجتها إلى قواعد خلفية للاحتماء بها والانطلاق منها للمقاومة. **فكيف كان انتشار الطريقة الرحمانية بتونس؟**

لقد كان دخول الرحمانية إلى تونس في الربع الأول من القرن التاسع عشر وبالتحديد حوالي سنة 1921م عندما تولى أحد أتباع سيدي عبد الرحمان وهو الشيخ يوسف بو حجر تأسيس زاوية رحمانية بمنطقة الكاف أصبح لها إشعاع على كامل جهات الشمال الغربي

---

(1) Simian (M.), *Les confréries islamiques en Algérie (Rahmanya-Tidjanya)*, Alger, Adolphe Jourdan, 1910, pp 54-64.

- محسن التليلي، المرجع السابق، ص 134.

(2) المرجع السابق، ص 134.

Simian (M.), op. cit., p 64.

بالبلاد التونسية، حيث ظهرت زوايا رحمانية أخرى مثل زاوية سيدي عبد الملك بسليانة وزاوية سيدي صالح بعين الصابون التي تأسست سنة (1845 م)[1]، وإذا ما كانت هذه المرحلة الأولى التي انتشرت فيها الرحمانية بتونس فإنها قد شهدت مرحلة ثانية من الانتشار انطلاقاً من جهة بسكرة بالجزائر وصولاً إلى جهة نفطة بالجريد التونسي في أواسط القرن التاسع عشر، وذلك أن الشيخ محمد بن عزوز شيخ الطريقة الرحمانية ببسكرة قد غادرها سنة 1843 م عند احتلال الفرنسيين لها ليستقر بنفطة أين سيؤسس زاوية رحمانية سيكون لها نفوذ بمنطقة الجريد وبالوسط الغربي من البلاد التونسية[2]، وقد تفرعت عنها زوايا أخرى مثل زاوية سيدي أحمد الزاير بكدية الحلفاء وزاوية الشيخ مبارك بتالة وزاوية سيدي عبد الملك بهنشير الشط بسليانة ثم ازداد انتشار هذه الطريقة على يد الشيخ مصطفى بن عزوز بن الشيخ محمد بن عزوز فظهرت زوايا رحمانية أخرى بالقصرين وسبيطلة، مثل زاوية الشيخ محمد المولدي بفوسانة وزاوية عمر السماتي بسبيبة وزاوية الشيخ محمد بن عمار بجبل سمامة وزاوية محمد الصالح الشافعي بعين منشية قرب حيدرة.

---

(1) *Archives du gouvernement tunisien – Confrérie Rahmaniya au Kef.* Renseignements fournis par le c.c. du Kef le 13-5-1896. D 97-3.
- التليلي العجيلي، المرجع السابق، ص 51.
- ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 5 ص 192.

(2) *Archives du gouvernement tunisien*, op. cit., D 97-3.
- محسن التليلي، المرجع السابق، ص 135.
- التليلي العجيلي، المرجع السابق، ص 52.

وهكذا عرفت الطريقة الرحمانية بتونس انتشاراً واسعاً لم يكن ينافسها فيه من بين الطرق المنتشرة بالبلاد سوى الطريقة القادرية. كما تميزت هذه الطريقة بمواقفها النبيلة والمشرفة من الأحداث الكبرى التي ألمت بالبلاد خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وقد دلت تلك المواقف على تشبعها بروح الفتوة وقيمها وترجمة تلك القيم إلى مواقف ومبادرات عملية وسوف نكتفي في هذا التحليل بتقديم نموذجين دالين على الفتوة الرحمانية بالبلاد التونسية نستمد أولهما من مواقف هذه الطريقة خلال القرن التاسع عشر وقبل انتصاب الحماية الفرنسية بتونس، وثانيهما من مواقفها من الأحداث الكبرى خلال انتصاب الحماية وبعدها مباشرة علماً بأن ما سنعرضه إنما هو على سبيل الذكر لا الحصر لأن مواقف الرحمانية متعددة بتعدد الأحداث التي واكبتها في هذه الفترة من تاريخ البلاد وهي تعكس في مجموعها معاني الفتوة التي تميزت بها هذه الطريقة والآثار البليغة التي تركتها في نسيج الحياة الاجتماعية وعلى الصعيدين الثقافي والسياسي.

إن النموذج الأول الذي نروم تقديمه مثالاً على الفتوة الرحمانية بتونس يتمثل في دور الوساطة الذي قام به الشيخ مصطفى بن عزوز(ت 1866م)[1] شيخ الزاوية الرحمانية بتالة بين محمد الصادق

---

(1) يذكر أن الباي كان يعظم شأنه وقد لعب دوراً أساسياً في إخماد ثورة علي بن غذاهم - انظر ترجمته في: محمد بن محمد مخلوف - **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** - القاهرة- المطبعة السلفية 1929 ص 391. وكذلك في أحمد بن أبي الضياف - **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** - تونس، المطبعة الرسمية للبلاد التونسية، ج 8 - ص 142-143.

باشا باي (1882 م) والثائر علي بن غذاهم (1866 م) قائد الانتفاضة التي حدثت سنة (1864 م) بسبب سوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في البلاد وأدت إلى المواجهة بين عسكر الباى والثائرين من الأهالي. فقد سعى الشيخ ابن عزوز في هذه الوساطة إلى حقن الدماء وطلب الأمان للثائرين ولقائدهم وإصلاح ذات البين مستعملاً في ذلك ما كان يتمتع به من مركز ديني لدى أتباعه ومن جاه لدى الباي، إذ كان الباي حسب ما ذكره المؤرخ ابن أبي الضياف في كتاب **الإتحاف** «يعظمه ويجله ويجتمع به» فما كان منه إلا أن بادر بالدعوة إلى إخماد الفتنة وطلب الشفاعة والأمان من الباي في الوقت الذي كانت فيه الثورة مهددة بالتقهقر والانهزام. وكان مما قاله الشيخ للباي في إحدى مراسلاته مطمئناً له: «ها إني متوجه إلى تلك الناحية لإرشاد خلق الله لما فيه صلاحهم ونفعهم الدنيوي والأخروي» وقد استجاب الباي لتلك الوساطة ووعد بمنح الأمان للثائرين إن أعلنوا الاستسلام. لكن الأحداث قد بينت بعد ذلك أن كلاً من الشيخ والثائر قد اغتر بذلك الأمان إذ لم يف الباي بتعهداته ووعوده وضرب بوساطة الشيخ عرض الحائط ومات علي بن غذاهم معذباً في زنزانته ومات الشيخ في السنة نفسها من الحسرة والندم.

لقد كان موقف الشيخ ابن عزوز في هذه الوساطة أقل حدة وأكثر ليونة من موقف مقدمه الشيخ الحاج مبارك (1865 م) الذي قال للوزير مصطفى خزندار عندما استدعاه إلى تونس: «إن الفراشيش غير راضية عن سياسته ولا عن وزارته» ومع ذلك كان غضب الباي وانتقامه قد سلط على الجميع وتم إلقاء القبض على علي بن غذاهم وصحبه

ومئات العربان وتعذيبهم حتى الموت[1]. وفي ما يلي شذرات مما دونه المؤرخ ابن أبي الضياف حول هذه الحادثة: «أتوا مقرنين في السلاسل والأغلال ومنهم الشيخ الهرم الحاج مبارك صاحب الزاوية بتالة الذي استعان به الشيخ ابن عزوز... وقد شملهم الأمان وبه اغتروا حتى اطمأنوا وما فروا... وادخلوا إلى صحن البرج مصفدين في أغلالهم وجلس لهم الباي على كرسي ببيت الباشا قرب بابها وأحضر أعيانهم فوبخهم وأمر بضرب جميعهم وقام الباي فتقدمت مردة العذاب إلى ما كرم الله من أبدان بني آدم يكبون الواحد على وجهه ويسحبونه على الأرض موثوق اليدين والرجلين. وتفننوا في إتقان شدة الضرب المؤلم... ودام الضرب في أولائك المساكين يومين أو ثلاثة من الصباح إلى العشي. ومات منهم بسبب هذا الضرب الذي لا تحتمله القوى الحيوانية علي بن عباس شيخ تالة خرجت روحه قبل كمال عدد الضرب فكملوا العدد بضرب شلوه وهو ميت. ومات بعد الضرب الحاج مبارك شيخ الطريقة بتالة ولم يسمع منه حال الضرب إلا قوله: «يارب يارب» يكررها إلى أن أغمي عليه»[2].

ولم يكن هدف الشيخ مصطفى بن عزوز ومقدمه الشيخ الحاج مبارك في ما قاما به من وساطة مجرد حقن الدماء ونصرة المستضعفين وحمايتهم من جبروت السلطة المركزية بل كانا يهدفان إلى غايات أبعد

---

(1) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 6، ص 37-39.

Archives de l'Institut Supérieur d'Histoire du Mouvement National, p 592.

(2) ابن أبي الضياف، **الإتحاف**، ج 6 ص37-38.

- محسن التليلي، المرجع السابق، ص196.

وأسمى تتمثل في العمل على توحيد الصفوف وتجاوز القضايا والنزاعات المحلية والخلافات الداخلية للتمكن من مواجهة العدو الخارجي الذي كان يتربص بالمنطقة كلها سواء في تونس أو الجزائر ومقاومة الاستعمار الفرنسي الذي تأهب للتسلل عبر حدود البلدين[1]. وقد كان القادة الاستعماريون واعين بالدور الخطير الذي كان يلعبه شيوخ الطريقة الرحمانية في تحريض الأهالي ضدهم والدعوة إلى مقاومتهم. ومما يدل على ذلك الوعي ما جاء في تقرير القنصل الفرنسي بصفاقس هنري ماتييه (Henri Matei) إلى المقيم العام الفرنسي بتونس حول مصطفى بن عزوز شيخ الطريقة الرحمانية ومما ورد فيه قوله:

«إن مصطفى بن عزوز شيخ الطريقة الرحمانية وعدو الفرنسيين اللدود يستقر بزاويته ومنها يوفد المقدمين إلى حيث تدعو الحاجة، وهذا الزعيم الديني يتمتع بجاه عريض في الجزائر وتونس وله أن يعتمد على ما يتراوح بين 15 و20 ألفاً من الأتباع... وتسرب البارود الإنجليزي إلى الجزائر عن طريق الجريد التونسي يتواصل بكميات وافرة... وليس الجزائريون هم الذين يأتون لإشتراء البارود بل إن التونسيين هم الذين يحملونه إليهم... لذلك فإننا لن يهدأ لنا بال في الجزائر ما دمنا نتسامح في ترك زعماء من أمثال مصطفى بن عزوز يستقرون قرب الحدود الجزائرية ويمارسون كل ذلك النفوذ لدى قبائلنا»[2].

---

(1) انظر (.Simian (M المرجع السابق، ص 35-50.

(2) وثائق تونسية، **ثورة ابن غذاهم**، ج 2، ص 157-158.

ويفضي بنا هذا التحليل إلى تقديم نماذج أخرى من الفتوة الرحمانية تمثلت في مواقف شيوخ وأتباع هذه الطريقة من دخول الاستعمار الفرنسي إلى تونس. فلقد كانت معظم الزوايا الرحمانية من أهم زوايا الطرق التي قاومت الغزو الفرنسي للبلاد التونسية. فمما يذكر عن علي بن عيسى شيخ الرحمانية بالكاف أنه كان يشجع أهالي البلاد على الوقوف في وجه القوات الفرنسية وأنه نذر على نفسه القيام بقتل القنصل الفرنسي بمدينته[1]، كما يروى عن الشيخ أحمد بن عبد الملك شيخ الرحمانية بأولاد عون أنه أعلن عدواته للاستعمار سنة 1881 م، فنفاه الجنرال الفرنسي إلى تونس ولم يعف عنه إلا سنة 1888 م وقد أخذ عنه لواء المقاومة أحد رجال زاويته وهو الشيخ أحمد بن إبراهيم بن عبد الملك الذي بادر بمهاجمة القوات الفرنسية قرب مدينة الفحص ولكنه انهزم واضطر إلى الهرب إلى جهة الوسلاتية ثم إلى طرابلس حيث توفي سنة (1901 م)[2].

ومن شيوخ الرحمانية الذين قاوموا دخول المستعمر إلى البلاد محمد الزاير شيخ الطريقة بكدية الخلفاء بماجر فقد تصدى بأتباعه للطابور الذي كان يقوده الجنرال (Forgemol)[3]، لكنه اضطر إلى الفرار إلى طرابلس وعندما توفي سنة 1907 م خلفه أخوه الأصغر عبد

---

(1) Fallot (E.), "Roy secrétaire général du gouvernement tunisien", *L'Afrique Française 30* (Janvier 1920), p 7.

(2) Monchicourt (Ch.), *La région du Haut-Tell en Tunisie*, Paris, Librairie Armant Colin, 1913, p 315.

(3) Mahjoubi (A.), *L'Etablissement du protectorat français en Tunisie*, Publications de l'Université de Tunis, 1977, p 65.

الحفيظ الذي واصل مكافحة المستعمر[1] لكن أبرز وجوه المقاومة التي اضطلعت بها الرحمانية ضد المستعمر الفرنسي بتونس قد تمثل في ثورة عمر بن عثمان المعروف بانتمائه إلى هذه الطريقة[2] فقد اندلعت ثورته بالوسط الغربي من الإيالة بمراقبة تالة في أواخر عهد المقيم الفرنسي بيشون سنة (1906 م)[3]. وقد بدأت هذه الثورة بهجوم قبائل الفراشيش على مزرعة برج الشعانبي التابعة لأحد المعمرين الفرنسيين ثم امتدت لتشمل ضيعات أخرى وانتهت بمهاجمة دار المراقب بتالة فقام الجيش الفرنسي بمطاردتهم وأوقع بهم الهزيمة ويبدو أن بعض شيوخ الرحمانية قد راموا توسيع دائرة التصدي فقاموا بعقد علاقات خفية مع الدولة العثمانية. فقد اتهم الشيخ أحمد بن عبد الملك بعقد هذه العلاقات كما وجهت إليه القوى الاستعمارية تهمة تشجيع بعض الأهالي على الهجرة إلى سوريا[4].

إلا أنه بالرغم من هذه النماذج الدالة - وغيرها كثير - على ما في الفتوة الرحمانية من أبعاد سياسية واجتماعية مستوحاة من مبادئها

---

(1) *Archives du gouvernement tunisien – Confrérie des Rahmaniya*, pp 16-17. D 97-3.

(2) Timoumi (H.), *Paysannerie tribale et capitalisme colonial*, Université de Nice, 1974-1975, p 325.

- التليلي العجيلي، المرجع السابق، ص 156.

(3) Martel (A.), *Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie* (1881-1911), Paris, PUF, 1965, p 27.

(4) *Archives du gouvernement tunisien – Confrérie des Rahmaniya*, p 23. D 97-3.

- التليلي العجيلي، المرجع السابق، ص167.

وقيمها الروحية لم يكن بإمكانها الصمود إلى النهاية في وجه قوات الاحتلال وذلك لتفاوت في موازين القوى ولغياب حد أدنى من التناصر والمساندة من قبل الطرق الصوفية الكبرى في الإيالة وخاصة منها القادرية والتيجانية، إذ تدل الوثائق التاريخية على حدوث أشكال شتى من التواطؤ مع المستعمر من قبل بعض شيوخ الزوايا من غير الرحمانية وذلك خدمة لمصالح ضيقة وشعوراً بالعجز والتخاذل عن المواجهة. وقد عرف المستعمر كيف يستفيد من هذا الوضع ويوظفه لصالحه وكيف يزرع بذرة الانقسام ويتسلل بين الصفوف. إلا أنه بالرغم من كل ذلك ظلت مواقف الرحمانية علامات مضيئة في تلك الفترات الحالكة، إذ أسهمت بتلك المواقف في الدفاع عن الهوية التونسية وفي بناء الشعور الوطني التونسي في مرحلة مبكرة من تاريخه.

الباب الثالث

التجربة بين الفكر والإبداع

الفصل الأول

في الإبداع الصوفي

جلال الدين الرومي وجليل الكلام

إن ظاهرة الكلام عند اللغويين والنحاة هي أداة تواصل وإبلاغ وعند البلاغيين وسيلة تعبير وتأثير، وهي عند المتكلمين مجال اعتقاد وتدبر وتذكير، وعند الفلاسفة صفة الإنسان ذلك الحيوان الناطق. لكن عبارة جليل الكلام قد اختص بها من بينهم جميعاً فريقان: الأدباء وعلماء الكلام وإن كان كل فريق منهما قد أعطاها معنى محدداً وشحنها بدلالة خاصة.

فجليل الكلام عند الأدباء هو على حد عبارة التوحيدي ما كان فيه «قرع للحس وتنبيه للعقل وإمتاع الروح»[1]، ويزيد الأمر بياناً حين يقول: «أحسن الكلام ما رق لفظه ولطف معناه وتلألأ رونقه وقامت صورته بين نظم كأنه نثر ونثر كأنه نظم يطمع مشهوده بالسمع ويمتنع مقصوده على الطبع»[2]، ذلك هو معنى جليل الكلام عند الأدباء.

لكن جلال الدين الرومي لم يصنف قط على أنه واحد منهم،

---

(1) التوحيدي (أبو حيان): **الإمتاع والمؤانسة** - تح أمين وأحمد الزين - منشورات المكتبة العصرية - بيروت - صيدا - 1953 م - ج2 -ص 61.

(2) المصدر نفسه - ج2 - ص 145.

ولا عرف خلال حياته بمخالطته لهم ولا بتعاطي بضاعتهم، بل قضى حياته بين شيوخ العلم والوعظ والتصوف[1] منصرفاً إلى شؤون الدين راغباً عن شؤون الدنيا ومشاغلها. ومع ذلك سوغت له تجربته الروحية الزاخرة بألوان الوجد والحكمة والتأمل أن يستمد الإلهام الأدبي من أغوار النفس وأعماق الوجدان، وأن يصوغ جليل الكلام من نبع ذلك الإلهام ويخوض تجربة الخلق والإبداع باعتبارها ظلاً وانعكاساً ومحاكاة لمبدع الكون وخالقه لأنها لا ترقى في اعتقاده مهما سمت وتألقت إلى إدراك كنه الإبداع وحقيقته كما تجلى على يد المبدع الأول.

إنه يصوغ تمثالاً كما يقول ولكنه مهما بلغ في صنعه من إحكام لا يعدو كونه مجرد مقلد لما صاغته قدرة البارئ

«إني مصور نقاش أصنع في كل لحظة تمثالاً
ولكنني في حضرتك أصهر كل هذه التماثيل
وإني لأخلق مائة نقش رأيت فيها الروح
فإذا ما رأيت تصويرك ألقيت بها جميعاً في النار. . .
إن كل صورة رأيتها فجنسها في اللامكان
فلو ذهبت الصورة فلا حزن مادام أصلها خالد»[2]

وهكذا كان إحساسه بالقصور عن مجاراة المصور الأكبر في

---

(1) مثل والده بهاء الدين ولد الملقب بسلطان العلماء، ومثل شيخه برهان الدين محقق الترمذي وصديقه شمس الدين التبريزي، بالإضافة إلى من لقيهم من الصوفية كالعطار والقونوني وابن عربي وغيرهم.

(2) مراد مولوي (كمال الدين)- **قصص المثنوي مولانا جلال الدين الرومي** - تقديم عبد الكريم اليافي- الطبعة الأولى - 2001 م - ص 14.

اللامكان مدداً لإبداعه الفني في عالم الصور، فأمكنه أن ينحت من ذلك المدد الأزلي ضرباً من جليل الكلام وأن يصنع تمثالاً من الشعر الصوفي القصصي والرمزي سواء في **ديوان شمس تبريز**[1] أو في موسوعته الشعرية **مثنوي**[2] فماذا عن مكونات ذلك الإبداع عنده؟ وما هي أوجه الطرافة والفرادة فيه؟ وهل استجاب لمتطلبات جليل الكلام كما حددت في منظور الأدباء؟

1) في المنظور الأدبي:

أ- قرع الحس:

إننا إذا ما تواضعنا على أن مجال الحس هو مجال اشتغال الأساليب والمؤثرات الفنية، فإن أول ما يغمر إحساس السامع والقارئ لشعر جلال الدين الرومي حتى قبل أن يسعى إلى فهمه هو تلك الشحنة من إيقاع التخييل والانفعال التي ميزت أسلوبه الإبداعي وأثثته بأنواع الصور وقرعت الأسماع بما فيه من أجراس وأنغام تآلفت وانسابت من بديهة دائمة الحضور ومن أحاسيس مشبوبة سليمة من الزيف والزخرف والتكلف، ولذلك أمكن لتلك الخصائص الإبداعية بما فيها من أصالة أن تتخطى الحواجز اللغوية وأن تتجلى حتى في ما نقل من شعره إلى العربية وغيرها من اللغات[3].

---

(1) **ديوان شمس تبريز، تحقيق جلال همائي، طهران 1956 م.**

(2) كفافي (محمد عبد السلام) - **مثنوي جلال الدين الرومي** - دار النهضة العربية -1966-1967 م.

(3) **أول إسهام عالمي في دراسة المثنوي هو المنهج القوي لطلاب المثنوي** ليوسف بن أحمد المولوي- طبعة القاهرة - 1289 هـ/ 1872 م. =

إن أشعار جلال الدين جوقة من الألحان والأنغام معزوفة على بحر الرمل ومقفاة الصدور والأعجاز، تتغير قوافيها من بيت إلى الآخر وذلك سر تميزها الإيقاعي وسبب تسمية ديوانه بـ **المثنوي**[1]، ويكفي أن تتصفح الديوان لتلاحظ أن الشاعر قد صدره بـأغنية الناي الشهيرة، ولا مراء في علاقة الألحان الشجية المنبعثة من تلك القصيدة وغيرها من قصائده بالسماع المولوي القائم على الرقص الدائر والنغم الحائر تخليداً لذكرى صديقه الروحي شمس الدين التبريزي[2].

لكن تلك الألحان التي «تقرع الحس» في شعر جلال الدين لا تمثل في مجال التأثير الفني لديه سوى مظاهره وبداياته لأن من أهم ما يشد السامع والقارئ في ذلك الشعر هو فن الحكي أو القص أو السرد، فالبعد القصصي يكاد يمثل العمود الفقري لمعظم ما أنتجه الرجل من أشعار، فهو يستمد مادته القصصية من التراث الإسلامي ومن التراث الإنساني عموماً، وكذلك من الرصيد الشائع والمشترك

= وأقدم شرح للمثنوي بالتركية هو **فاتح الأبيات** لإسماعيل الأنقروي (ت 1042 هـ) طبعة بولاق - 1251 هـ / 1835 م - وظهرت بعد ذلك ترجمة له منظومة بالتركية لمحمد بن عبد الرحمان سنة 1268هـ/ 1851 م وقد ترجم المثنوي نظما إلى اللغة الهندوسية محمد يوسف علي شاه ونشر في لنكو سنة 1889 م وترجم جورج روزن (George Rosen) المثنوي إلى الألمانية ونشره بليزج عام 1849 م وأقدم ترجمة للمثنوي إلى الأنكليزية كانت بعناية السير جيمس ردهاوس (Sir James W. Redhouse) ونشرت بلندن سنة 1881 م- وتلتها ترجمات (Whinfield) 1887 م و(Wilso) ونيكلسون 1925-1940.

(1) كلمة المثنوي تعني ذلك المعروف بالمزدوج في الشعر العربي وفيها إشارة إلى شكل النظم لا إلى محتواه.

(2) أحد الصوفية الجوالين، اختلف المؤرخون في هويته ومذهبه الصوفي وكان له تأثير كبير في تجربة جلال الدين الرومي الصوفية.

من النوادر والحكايات الشعبية. إذ تراه يعتمد القرآن والحديث وقصص الأنبياء وأخبار الصحابة والملوك إلى جانب حكايات أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان ونوادر الخاصة والعامة من العرب والفرس والهند والصين ومآثر العلماء والفقهاء والصوفية وكذلك القصص الموضوعة على ألسنة الحيوان[1].

وهو يعمل على معالجة تلك المادة القصصية بإثرائها وتجديدها بناءً ومحتوى، كما يعمل على تطويعها وتوظيفها للتعبير عن الرسالة الروحية والفكرية التي يروم أدائها وتقريبها من أذهان قرائه، فأضحى شعره في هذا المجال يمثل موسوعة قصصية بامتياز. والقصة عند الرومي قصة قصيرة تنتهي بانتهاء القصيدة، وهي تتوفر على أهم أركان القص، وإن كان صاحبها يتخللها أحياناً بشيء من الاستطراد لبيان بعض أفكاره ثم يعود بعد ذلك إلى سرد الأحداث من جديد. لكن العنصر الأهم في هذا البناء القصصي هو عنصر الحوار، إذ يبدو أكثر عناصر القص تطوراً في شعره إلى جانب الوصف، ناهيك أن الشاعر لا يكتفي بإجراء الحوار بين شخصياته القصصية من بشر وحيوان وجماد وملائكة بل يجري ذلك الحوار بين الأفكار أيضاً فإذا بك إزاء محاورات ومساجلات ذهنية ترتقي بك إلى مستويات عليا من التأمل. ومن هذا القبيل ذلك الحوار الذي أجراه في شكل مناظرة بين النفس والعقل والروح في أولى حكايات مثنوي «حكاية الملك والمرأة الشابة»[2].

---

(1) مراد مولوي، **قصص المثنوي مولانا جلال الدين الرومي**، المقدمة، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص 33-38.

وإذا ما كان هذا المكون الفني الأساسي الأول قد وفر لقارئ شعر جلال الدين متعة الشوق إلى متابعة الأحداث وانتظار نتائجها، فإن فن الرمز باعتباره المكون الفني الأساسي الثالث قد وفر له بما فيه من تعمية وإلغاز متعة اكتشاف المجهول وورنق التقابل بين الدال والمدلول وطرافة المطابقة بين الحقيقة والمجاز. إذ اهتم الشاعر بمعالجة المادة القصصية المستمدة من التراث الإنساني معالجة رمزية بعد أن كانت مجرد حكايات ساذجة أحياناً تروى وتفهم على حقيقتها. فأعطى لأبسط الحكايات والنوادر معنى ومنح لما وضع على السنة الحيوان من طرائف أعمق الدلالات. والرمز عند جلال الدين معين لا ينضب لأنه يستغرق الوجود كله باعتباره مجرد أشكال لحقيقة كامنة وراءه، وباعتباره خاضعاً لثنائية الظاهر والباطن لأن الخلق ليس سوى انعكاس لصورة الحق. وهنا تتزاحم الصور التي يركبها خيال الشاعر للتعبير عن تلك الحقيقة. وهي صور يستمدها من جمال الطبيعة وجلال الكون فتستحيل كائنات حية تعبرعن كنه الوجود وتنصهر في ضمير الشاعر وعقله ووجدانه وهو في ذلك إنما يستأنف تقليداً كان قد بدأه العطار في «منطق الطير»[1]، وسنائي في «حديقة الحقيقة»[2]، فالحكايات مثل المكيال والمعنى كالحب الذي يحتويه «فالعاقل يأخذ حب المعنى لا يتوقف عند المكيال»[3]، وعندما يصف الرومي الميل الفطري للنفس التي تنشد اتصالاً تاماً يحكي هذه القصة في إحدى رسائله:

---

(1) العطار (فريد الدين)، **منطق الطير** باريس - 1857 م.

(2) سنائي (مجد الدين)، **حديقة الحقيقة** - تح مدرس رضوي طهران 1950 م.

(3) كفافي (محمد عبد السلام)، **مثنوي جلال الدين** - ج1 ب 2252 وما يليه.

«في يوم من الأيام مر رجل بجانب شجرة
رأى الأوراق والأغصان وثمرة غريبة
سأل كل الناس عن ماهية الشجرة ونوع ثمرها
لم يفهم أحد سؤاله، لم يعرف أي بستاني اسم الشجرة
قال الرجل في نفسه «رغم أني لا أعرف أي شجرة هذه فإني أعرف أنه منذ أن رأيتها عيناي صار قلبي ونفسي جديدين وشابين لأذهب وأجلس في ظلها»[1].

وعندما يرمز الرومي إلى التقابل بين الكثرة الظاهرة والوحدة الباطنة يحكي لنا في شعره هذه القصة:

«فإن أنت وضعت عشرة مصابيح في مكان واحد
قد يكون كل منها مختلفاً في صورته عن الآخر
ولكنك لا تستطيع أن تفرق بصورة قاطعة
بين نور كل منها إذ نظرت الى نورها
وإذا أنت عددت مائة من ثمار التفاح أو السفرجل
فإن هذه لا تبقى مائة
بل تصبح واحدة حين تعصرها»[2]

ب- تنبيه العقل:

لكن جليل الكلام في المنظور الأدبي ليس قرعاً للحس فقط إنه

---

(1) مصطفى غالب - **جلال الرومي** - مؤسسة الدين للطباعة والنشر بيروت لبنان 1982 م، ص 40-41.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

تنبيه للعقل أيضاً، وللعقل في شعر جلال الدين إلى جانب الحس مجال، إذ وظف الرجل ما حللناه سالفاً من طاقات إبداعية للتعبير عن تأملاته العقلية وعن حكمته الأخلاقية المستمدة من تجربته الصوفية. وللعقل في حكمة مولانا الصوفية عدة وظائف أولها مقاومة الهوى ومغالبة النفس ومجاهدتها بالرياضيات لتزكيتها وتنقيتها من الآفات وتخليصها من الصفات المذمومة كالرياء والطمع والجشع والنفاق والعدوان والظلم، وتحريرها من غرائزها الأنانية ومن عبوديتها للمادة والسمو بها عن أطماع هذه الدنيا حتى تبلغ درجة من النقاء والصفاء تمكنها من استكناه سر الوجود ومن الوقوف على الحقيقة المطلقة.

وكثيراً ما نبه الرومي في هذا السياق إلى مغبة الحرص على الدنيا والتهافت على متاعها إذ «ما أكثر الحلوق التي ذبحها عشق الرغيف»[1]، كما أكد ضرورة مغالبة العقل للنفس لحملها على السلوك الرشيد فصور لنا الصراع الدائر بين العقل والنفس في قصة رمزية هي قصة «الأعرابي وزوجته» وذلك حين يقول:

«اعلم أن الزوج هو العقل وأن الزوجة هي الحرص والطمع
وهذان مظلمان منكران أما العقل فشمع منير
إن الذي جرى بين الرجل الأعربي وزوجته
لذو مغزى يبحث عنه قلب المخلص
لقد جاء عن طريق النقل ما جرى بينهما
فاعلم أن تلك القصة مثال لنفسك ولعقلك

(1) مراد مولوي (كمال الدين)، **قصص مثنوي مولانا جلال الدين الرومي**، ج 5 ص 428.

فهذه المرأة وهذا الرجل نفس وعقل
وقد حسن وجوبهما لإظهار الخير من الشر
إن هذين الواجبي الوجود في هذا العالم الترابي
يتحاربان ويتنازعان طيلة النهار والليل. . . . .
فالنفس مثل المرأة تنشد التراب حيناً
والمجد حيناً آخر سعياً إلى مآربها
أما العقل فليس بمدرك لتلك الأفكار
ولا ينطوي دماغه إلا على خوف الله!»[1].

كما مثلت قصة «الحمار والثعلب» صورة رمزية أخرى عما يصنعه الحرص بأهله وما يتسبب لهم فيه من شقاء لأن الحرص سلوك الحمقى والمغفلين وقد ذهب الحمار ضحيته بسب حمقه وغفلته. يقول مولانا مستخلصاً العبرة من هذه الحكاية:

«والحرص يجعل المرء أعمى وأحمق وجاهلاً
ويجعل الموت سهلاً على الحمقى
والموت ليس بالأمر السهل على أرواح الحمير
فليس لديهم ماء الروح الخالدة
ولأنه لا يملك روحاً خالدة فهو شقي
وجرأته على الأجل من جراء حمقه
فجاهد حتى تكون لك روح خالدة حتى يكون لك زاد يوم الموت. . . . .»[2]

---

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص 92-93.
(2) المصدر نفسه، ج 5 - ص 428.

وللعقل في حكمة مولانا وظيفة ثانية هي كشف خداع الحس وعدم الاغترار بمظاهر هذا الوجود ومحاولة النفاذ إلى حقائقه الباطنة، فالإدراك الحسي إدراك خداع لا بد من صقله بالعقل حتى يغدو كالمرآة كما أنه لا يتناول إلا الفروع والقشور ويعجز عن رؤية الأصل واللباب فيسئ تبعاً لذلك تقدير الأمور حق قدرها جراء ما فيه من نقص. «إن العين ترى الأصل عندما تكون كاملة وعندما يكون المرء أحول لا يرى إلا الفروع»[1]، وبناء على ذلك لا بد من الاستعانة بالعقل لأنه «ميزان» الحقائق به يقع التمييز بين «القشر واللباب» وبين «النار والنور»[2]، أما وظيفة العقل الثالثة عند مولانا فتتمثل في محاربة التقليد لأن المقلد تعمى بصيرته عن الحقيقة، إذ التقليد ضرب آخر من الاغترار بظواهر الأشياء وخضوع آلي لقيود العادة وللتقاليد المتحجرة وتعطيل لنشاط العقل. وهو يصور المقلد في عدد من حكايته الشعرية الرمزية وينتقد سلوكه في تهكم وسخرية. ومن أبرز تلك الحكايات قصة «الفلاح الذي دلك أسداً في الظلام ظاناً أنه ثوره»[3]، يقول مولانا في هذه القصة منبها إلى خطر التقليد:

«لقد ربط أحد الفلاحين ثوره في الحظيرة
فأكل الأسد هذا الثور وجلس مكانه
ودخل الفلاح الحظيرة في الظلام متجها نحو ثوره
وأخذ يتحسس الأركان باحثاً عن ثوره

(1) المصدر نفسه، ج 5 ص 408.
(2) المصدر نفسه، ج 5 ص 4025.
(3) المصدر نفسه، ج 2 ص 128.

ثم أخذ يدلك بيده أعضاء الأسد ظهره وجانبه عاليه وسالفه
فحدث الأسد نفسه قائلاً: لو انبثق الضياء
لانفجرت مرارته رعباً ولغدا قلبه دماً! . . . .
والحق يقول: أيها المغرور الأعمى!
أو لم يتصعد جبل الطور تحت وطأة اسمي؟ . . .
وأنتم قد تسامعتم بنا من آبائكم وأمهاتكم
فلا جرم أن غمض عليكم الأمر في غفلتكم
ولو أنكم أدركتم الحق بدون تقليد
لخفي من اللطف كيانكم المادي وغدوتم مثل نداء السماء
فاستمع إلى هذه القصة لتكون لك رادعاً
فإنك تعلم منها آفة التقليد»[1] .

وهكذا دلت آثار مولانا على أنه كان يسعى جاهداً إلى تحقيق الكمال العقلي وهو كمال يكتسي عنده أبعاداً مختلفة. فهو يطمح على الصعيد الخلقي إلى عقل يحسن تقدير الأمور والنظر في العواقب ويطمح على الصعيد الفكري إلى عقل ثاقب ينفذ إلى ما وراء الأشياء، ويكشف الأقنعة والحجب عن الحقائق ويسعى إلى تفهم معنى الوجود. وهو ينشد على صعيد التجربة الصوفية عقلاً متحرراً من أسر حدوده المنطقية التي تحول بينه وبين إدراك عالم الروح ذلك أن العقل بأقيسته وحساباته يبقى قاصراً في نظر جلال الدين عن استكناه حقائق العالم الروحاني وعن تلقي العلم اللدني والمعرفة الربانية. فدور العقل يقتصر عنده على خوض تجربة التطهر والتدبر والتحرر ليفسح المجال

---

(1) المصدر نفسه.

بعد ذلك لأكثر شفافية وليزيح الحجاب عن مرآة الروح الصقيلة لتنعكس فيها أنوار الحقائق العلوية. يقول مخاطباً العقل ومنتقداً لنشاطه وموازناً بينه وبين الروح:

«لنفترض أنك تعرف كل الحدود لكل الجواهر والأعراض
بأي معنى يكون ذلك مفيداً لك؟
اعرف التعريف الصحيح لنفسك فذلك هو المهم
وعندما تعرف تعريف نفسك ابتعد بعيداً عن هذا التعريف
فالدليل الذي لا ثمرة له أو نتيجة روحية
تافه ولا قيمة له. . .»[1].

ويفضي بنا هذا السياق إلى الركن الثالث من أركان جليل الكلام عند مولانا فأي منزلة للروح في تفكيره؟

ج - إمتاع الروح:

إن جليل الكلام الذي صاغه جلال الدين الرومي لينحت من مادته تمثاله الإبداعي، قد كان نابعاً من صميم الروح ومن فيض الوجدان فالإنسان عنده بروحه قبل كل شيء، وعندما لا تكون روح حسب قوله ليس ثمّ إلا طين يقول في عبرة يستخلصها من حوار بين الحمار والثعلب:

«وعندما لا يكون نور في القلب لا يكون قلباً
وعندما لا تكون روح ليس إلا طين

---

(1) الرومي (جلال الدين)، **مثنوي** - ج 5 - ص 557 وما بعدها.

وتلك الزجاجة التي لا تحتوي على نور الروح
هي قارورة بول لا نسميها قنديلاً
ونور المصباح عطية من ذي الجلال
وذلك الزجاج والخزف هو صنعة الخلق
والجدول الحقيقي هو الذي يحتوي على ماء
والإنسان هو الذي يكون ذا روح
أما هؤلاء الذين تراهم فليسوا برجال
إنهم صور فهم موتى الخبز وقتلى الشهوة. . . »[1].

وما دام الإنسان هو الذي يكون ذا روح فقد غدت الروح معياراً لإنسانية الإنسان وغداً سموه رهيناً بسمو روحه المتعالية عن رغبات الجسد، وهي لا تبلغ كمالها إلا بالتحرر من قيوده وبالتجرد من شروط معدنه الترابي والنزوع إلى معدنها الإلهي، وإذاك تغدو محلقة بحرية بعد أن تخلصت من ذلك القيد، يقول مبتهجاً بتلك الحرية:

«لقد صارت الروح مجردة من ضجة الجسد وضوضائه
إنها تحلق بجناح القلب لا بقدم الجسد. . . »[2]

وكما فاضل بين المخلوقات في العالم الأرضي بمعيار الروح نراه يستند إليه أيضاً في المفاضلة بين الملائكة، فلجبريل فضل على إسرافيل لأن الأول هو حياة الروح بينما الثاني هو حياة الجسد[3]

(1) مراد مولوي (كمال الدين)، **قصص مثنوي** - ج 5 ص 429.
(2) المصدر نفسه، ج 5 ص 408.
(3) المصدر نفسه، ج 5 ص 403.

ويكمن السر في هذا الإجلال للروح عنده في كونها تمثل السبيل الوحيد لدى الكائن البشري للاتصال بجوهره الإلهي، وذلك بعد تنقيتها من شوائب الوجود المادي وتصفيتها من مؤثرات الحس والظن والوهم. وقد رسم مولانا منهج الصفاء الروحي بكل وضوح وهو منهج يمر عبر الرياضيات والمجاهدات ليصل إلى نهايته مع تجربة العشق تلك التي تفضي بالعاشق إلى الفناء في المعشوق. إنه العشق الإلهي المنبني على التضحية والذي يكون فيه العاشق كصورة الشمع الذائب في لهيب النار وهو يصفه بقوله:

«كان يحس بنار لم يكن يعلم كنهها
لكنه كان يبكي مع لهيبها كأنه الشمع. . .»[1]

أما موضوع العشق فهو الذات الإلهية أو «الحق» بدون تورية أو كناية أو التباس، ولذلك لا يكفي في هذا العشق أن يمضي العاشق إلى النار كالخليل أو أن يجعل دمه مسفوكاً مثل يحي أو أن يصير أعمى من البكاء مثل يعقوب أو أن يمضي إلى فم الحوت مثل يونس أو أن يودع الجب والسجن كيوسف أو أن يعاني من عذاب الفقر مثل عيسى[2]، كل ذلك لا يعد كافياً لأنه حتى إذا ما كابد العاشق في عشقه كل ذلك فإن معشوقه سيجيب قائلاً:

«إنك لم تفعل أصل العشق والولاء
وكل ما فعلته هو مجرد فروع

---

(1) المصدر نفسه، ج 5 ص 399.
(2) المصدر نفسه.

إن أصله هو أن تموت وتتحول إلى عدم. . .»[1]

لقد عاش جلال الدين الرومي في تجربة العشق هذه حياة روحية ثرية وغنية بالشوق والرجاء والصبر والرضا، وقد تعلقت روحه بعشق محبوبه الأزلي إله الحب والرحمة والحق والجمال حتى أضحت لديه كل مظاهر الألفة بين المخلوقات في هذا الكون نفحة من نفحات ذلك العشق الأسمى وكل ما في الكائنات من أنواع الحقائق وصور الانسجام وعلامات التناسق قبساً من ذلك الحق السرمدي ومجلى لذلك الجمال المطلق. وقد اعتبر مولانا أن رسالة المحب العارف الذي بلغ درجة اليقين أن ينشره بين العالمين، وأن يكون بذلك داعية حب وتسامح وسلام بين البشر، وهي قيم غراء طالما تغنى بها في أشعاره ورددها في حكايته الرمزية وكانت تجربته الروحية هي سبيله إلى تمثلها وإلى إدراك ما فيها من أبعاد اجتماعية وإنسانية.

يقول مولانا في وصفه لتجربة العشق الصوفي أو للحب الإلهي:

«إن الروح التي ليس شعارها الحب الحقيقي
من الخير ألا توجد فليس وجودها سوى عار!
كن ثملاً بالحب فإن الوجود كله محبة
وبدون التعامل مع الحب فلا سبيل إلى الحبيب
يقولون ما الحب؟ قل هو ترك الإرادة!
ومن لم يتخلص من إرادته فلا إرادة له. . .
إن المحبة والحب باقيان إلى الأبد

---

(1) المصدر نفسه.

فلا تربط قلبك بسواهما لأنه عرض زائل
إلى متى تعانق هذا المحبوب الميت؟
عانق الروح وإن كانت لا حدود لها
فلا ترتعد فوق حصان الجسد وسر مسرعاً على قدميك. . .
فإن الله يهب جناحين لمن يتخلى عن حصان الجسد». [1]

وقد كانت سيرة مولانا مجسمة لحياة الروح في شتى أبعادها سواء في ما عقده من علاقات مع الناس أو في سلوكه اليومي مع نفسه أو في حكمه على الأشياء وتقويمه لسلوك الآخرين. لقد عاش الرجل في استغراق روحي دائم وكانت صلته بشمس الدين التبريزي أحسن مثال على التصافي والتحاب بين روحين في الله ناهيك أنه ما انفك يخاطب روحه في شعره حتى بعد موته. كما أنه لم يعد يرى فائدة ولا جدوى في العبادة المجردة من الروح. وقد انتقد في حكاياته مظاهر التعبد الشكلية في عصره ووضع على لسان المجوسي آراءه النقدية لمسلمي عصره الذين اقتصروا في قيامهم بالشعائر والعبادات على المظهر دون المخبر. يقول المجوسي مخاطباً مسلماً يدعوه إلى الإسلام:

«إذا كان الإيمان في حد ذاته هو ذلك الذي لديكم
فليس عندي ميل لديه أو اجتهاد
وذلك الذي يكون لديه ميل إلى الإيمان بالإسلام
عندما يرى إيمانكم يفتر ميله

---

(1) كفافي (محمد عبد السلام)، **مثوني جلال الدين الرومي**، ج 1 ص 31-32.

ذلك أنه يرى اسماً ولا معنى كما يطلق على الصحراء اسم المفازة

فيتجمد عشقه لإبداء الإيمان عندما يرى إيمانكم
وإيمانكم هذا هو احتيال وزيف ومجاز وهو قاطع للطريق»[1]

وهكذا فمناط التدين عنده هو الروح قبل كل شيء لأنها مستودع الإيمان، ومن خلال الروح ينظر المؤمن إلى الوجود من حوله ثم يتأمل في مبدأ الوجود وأصله فتحن روحه إلى ذلك الأصل كحنين الناي إلى معدنه الأول.

2) في المنظور الكلامي:

أما جليل الكلام عند المتكلمين فهو المقابل في نظرهم لدقيق الكلام وهما يندرجان معاً في سياق معالجتهم للقضايا والمسائل العقائدية والإيمانية بالأدلة العقلية على حد عبارة ابن خلدون[2]، وإذا كان ما اصطلحوا عليه بدقيق الكلام يتناول المقولات المنطقية والفلسفية الدقيقة التي استأنسوا بها في الاستدلال على أرائهم الكلية في مسائل أصول الدين، ومن أمثال تلك المقولات ما يتصل بقضية الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وقضية العرض وصلته بالجوهر وقضايا أخرى تتصل بطبيعة الزمن والحركة وعلاقتهما بمفهوم

---

(1) مراد مولوي (كمال الدين)، **قصص مثنوي مولانا جلال الدين الرومي** – ج 5 ص 451.

(2) إبن خلدون (عبد الرحمان)، **المقدمة**، الدار التونسية للنشر، 1984 م، ج2 ص 557.

الحدوث والقدم، فإن جليل الكلام عندهم يتناول كبريات المسائل العقائدية والكليات الإيمانية وفي طليعتها عقيدة التوحيد وعقيدة القضاء والقدر والجبر والاختيار أو الحرية والحتمية وكذلك مسألة العدل الإلهي ومشكلة الخير والشر في الوجود.

فأين جلال الدين الرومي من كل ذلك وهو الذي لم يعرف عنه قط اهتمام بالجدل في العقيدة ولا معاشرة ومخالطة لعلماء الكلام؟[1]، أين هو من كل ذلك وهو الذي انتمى في وقت مبكر إلى التيار الوعظي ثم الصوفي الذي انبنى منذ بداياته على معارضة مناهج المتكلمين في تعاملهم مع الخطاب الإلهي وفي معالجتهم لمسائل الإيمان بمقاييس المنطق الجاف وعلى التصدي لما تردت فيه مجادلاتهم من مأزق النزاع والافتراق وما زرعته مواقفهم في العقول والنفوس من الحيرة والقلق والشك؟

أين جلال الدين من جليل الكلام إذاً بهذا المنظور الذي أشرنا إليه؟ أجل لم تكن للرجل علاقة بعلم الكلام ومع ذلك نجده قد عالج قضايا جليل الكلام بمنهجه الصوفي العرفاني الخاص وقدم حلولاً وبدائل صوفية لأمهات القضايا التي عالجها المتكلمون، وهي بدائل وحلول مستوحاة من مذهبه في المعرفة الذوقية وليس من مذاهب علم الكلام في المعرفة العقلية.

أ - التوحيد في الوحدة:

فمن القضايا المحورية التي عالجها علماء الكلام واختلفوا في

---

(1) تشير المصادر إلى نشوب خلاف بين أبيه بهاء الدين ولد والإمام فخر الدين الرازي بسبب اهتمام الرازي بعلم الكلام.

تصورها مسألة التوحيد، وقد كان همهم الأكبر البرهنة عليها عقلياً ونقلياً من خلال إثبات طبيعة العلاقة بين الذات والصفات، وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين يرى أحدهما أن الذات هي عين الصفات تجنباً لمفهوم التعدد والكثرة في الذات الإلهية[1]، بينما يقرر الفريق الثاني أن الصفات هي غير الذات وإن كانت قائمة بها مستندين في ذلك إلى منطق النص المقدس[2]. ولم تكن للمجادلات الدائرة بين الفريقين وبين المرجعيتين العقلية والنقلية انعكاسات إيجابية على صعيد الإيمان ولا كان لها جدوى بالنسبة إلى عموم المؤمنين وجمهور الأمة.

وكأن الصوفية قد استشعروا المأزق الذي تردى فيه الجدل الديني وأدركوا أن مسألة الإيمان لا تقوم على أسس المنطق الفلسفي أو الرياضي ولا تخضع لمقاييسه ومقولاته، وإنما هي شأن روحي بالأساس وقد جسم جلال الدين الرومي هذا الموقف معتبراً أن الوحدة الروحية مع الذات الإلهية هي الكفيلة وحدها باستكناه معنى التوحيد وبتجاوز الإشكالات التي أثارها المتكلمون حول العلاقة بين الذات والصفات فمسألة التعدد والكثرة هي عند الرومي من خصائص الوجود الظاهر وهي أيضاً من أوهام العقل، فما يراه العقل اثنين تراه الروح واحداً وما يدركه الحس من كثرة وتنوع في هذا العالم يراه القلب حقيقة واحدة والقلب هو الطريق إلى الله الذي لا تدركه الحواس ولا تفقه كنهه العقول.

---

(1) أشهر من قال بذلك هم المعتزلة.

(2) يمثل هذا الفريق الأشاعرة وجمهور أهل السنة.

وبناء على ذلك يقرر الرومي مبدأ الاختلاف بين أحكام الظاهر وأحكام الباطن، أي بين منطلقات الحس والعقل ومقتضيات القلب والروح، ففي الظاهر تتميز الذات عن الصفات كتميز الله عن العالم ولكنهما في الباطن حقيقة واحدة كالماء الذي هو عين الثلج وليس شيئاً غيره[1] تلك هي الحقيقة التي تثبتها الوحدة الروحية مع الذات الإلهية يقول مولانا في حديثه عن هذه الوحدة:

«ونظرت حولي أبحث عنه فلم أجده. . .
ثم تفقدت قلبي وفيه وجدته
ولم يوجد في مكان سواه. . .
خلعت الاثنينية رأيت العالمين واحداً»[2]

وهكذا يتخطى مولانا عقبات التوحيد الكلامية ويستوعب ما دار حولها بين المتكلمين من خلاف عن طريق ما توخاه من منهج عرفاني في الوحدة الروحية، ولم تكن قضية التوحيد هي القضية الوحيدة التي عالجها الرومي من بين سائر قضايا جليل الكلام بمثل هذا الأسلوب الذوقي المستوحى من صميم تجربته الصوفية، إذ عالج في أشعاره أيضاً مسألة الجبر والاختيار وكان له رأي فيه تجاوز به الجدل والخلاف الذي دار بين علماء الكلام ردحاً طويلاً من الزمن.

---

(1) ر. أ. نيكلسون في **التصوف الإسلامي وتاريخه** مطبعة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1375 هـ / 1956 م - ص 86.

(2) الرومي (جلال الدين) **المثنوي** - ج1 ص 50 - 60 نقلاً عن عبد القادر محمود **الفلسفة الصوفية في الإسلام** - دار الفكر العربي -1966-1967 م ص 536.

ب - لا جبر في الحب:

لا مراء في أن من القضايا العقائدية المركزية التي خاض فيها علماء الكلام قضية الجبر والاختيار أو الحرية والحتمية وما أثارته من مسائل تتنزل في إطار العلاقة بين مبدأ التكليف وما يستلزمه من إقرار بحرية المكلف ومسؤوليته وتسليم بالعدل الإلهي من ناحية ومبدأ الإيمان بالقضاء والقدر وما ينبني عليه من تسليم بصفتي القدرة والعلم في الذات الإلهية من ناحية أخرى. وقد تفرعت عن هذه المسألة المركزية مجادلات كلامية تتعلق بأفعال العباد وأفعال الله وبطبيعة العلاقة القائمة بينهما. كما نجم عن تلك المجادلات افتراق بين المذاهب الإسلامية، فمن قائل بالجبر ومنتصر لمفهوم القدرة الإلهية كالجهمية ومن قائل بقدرة الإنسان على خلق أفعاله ومنتصر لمفهوم العدل الإلهي وهؤلاء هم القدرية والمعتزلة ومن متوسط بين هذين الموقفين على ما بينهما من تقابل وهؤلاء هم الأشاعرة وجمهور أهل السنة القائلون بمفهوم الكسب، محاولين بذلك الجمع التأليف بين القدرة الإلهية والاستطاعة البشرية، وإن لم يخل موقفهم من بعض الغموض حتى قال عنه بعضهم: «أخفى من كسب الأشعري». أما الصوفية فقد جعلوا من مبدأ التوكل أحد مقامات الطريق لعموم السالكين واشترطوا فيه تخلي العبد عن السعي والطلب وأن يكون بين يدي ربه كالميت بين يدي الغاسل[1].

لكن جلال الدين الرومي لم يتناول ثنائية الجبر والاختيار ومسألة القضاء والقدر على النحو الذي عالجها به علماء الكلام، ولم يتصور

---

(1) نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص 54.

مفهوم التوكل على شاكلة رفاقه من جمهور الصوفية، بل كان يرى في الطريق الصوفي أداة للتحرر والانعتاق وسبيلاً للخلاص من متناقضات الوجود الظاهرة. فالإنسان في ظاهره كائن حر ومسؤول ولا يمكنه إدراك هذه الحقيقة إلا عن طريق الحب الإلهي، إذ باتحاد إرادة المحب بإرادة المحبوب يمحي الفرق بين الجبر والاختيار وبقدر التحقق بتلك الوحدة الروحية يكون العلم بأسرار القدر. «وإذاك يصبح السعي لشكر نعمته هو القدرة وأما إنكار النعمة فهو الجبر»[1]. يقول في قصائده معلناً أن لا جبر في الحب:

من أجل الحب كرهت كلمة الجبر
فإن المجبور لا حب له
والحب الذي هو غاية القرب من الحق لا جبر فيه
وهو ضوء شمس ساطع لا ظل سحابة قاتم[2].

ذلك أن الحب هو على حد قوله «هو اسطرلاب أسرار السماء» لأن فيه وبه تحقق الوحدة الروحية بين إرادتين، بفناء إحداهما في الأخرى فناء الإرادة البشرية في الإرادة الإلهية، وإذاك تصبح الروح مرآة لأسرار القدر يقول في ذلك:

«بمقدار حب المرء لربه يكون علمه بأسرار القدر

---

(1) مراد مولوي (كمال الدين)، **قصص مثنوي مولانا جلال الدين الرومي**، ج 1 ص 56 (حكاية الأسد والوحوش).

(2) أ. هـ. وهينفيلد (E. H. Whinfield) **مثنوي معنوي** طبعة لندن 1898 م المقدمة ص 26 - انظر أيضاً: نيكلسون - **في التصوف الإسلامي وتاريخه** - ص 95. وكذلك عبد القادر محمود **الفلسفة الصوفية في الإسلام** - ص 539.

لأن الحب اسطرلاب أسرار السماء
وهو الكحل الذي تكتحل به عين القلب
فينجلي بصرها. . .»[1].

ولكي يحقق الكائن البشري هذه الدرجة من التحرر عن الطريق الحب لا بد له من بذل الجهد للارتقاء بروحه والسمو بها وتخليصها من متناقضات الوجود الظاهر ومن أسرار «الزمن المؤقت» ومن صراع الأضداد في هذا الكون، فيرتقي بذلك من النظر في الجزئيات إلى التأمل في الكليات، وسبيله إلى كل ذلك هو الجهد، «فالجهد حق كما أن الدواء حق والمرض حق وما منكر الجهد إلا جاهد في إنكار جهده»[2]، يقول مولانا واصفاً لطريق التحرر المحفوف بالعناية الإلهية:

«لقد وهبني القوة أنا وقلبي
ونور القلب قد أمد بالقوة يدي وقدمي. . .
فتنبه ولا تفرح بملك وقتي
ولا تدع الحرية يا من أنت أسير الزمن المؤقت
فكل من نسج ملكه مما هو أعلى من الزمن المؤقت
قرعت الطبول فوق الكواكب السبع»[3].

وهكذا يغدو القدر سبيلاً إلى الحرية لا طريقاً إلى الجبر لأنه «من القضاء أن ينكر المرء القضاء»[4].

---

(1) المصدر نفسه ص 28 راجع أيضاً : نيكلسون (المرجع السابق) ص 94.
(2) مراد مولوي (كمال الدين)، **قصص مثنوي**، ج 1 ص 58.
(3) المصدر نفسه، ج 1 ص 65.
(4) المصدر نفسه، ج 1 ص 70.

ج- ثنائية الخير والشر:

ومن أمهات قضايا جليل الكلام قضية الشر ومصدره في هذا الوجود، وقد تعددت المقاربات في الفكر الديني لهذه القضية وكانت موضوع جدل بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وهي مقاربات على تعددها وتشعبها يمكن إجمالها في طرحين رئيسين:

أولهما الاعتقاد بأن الله الخالق للخير والشر معاً باعتباره خالقاً لكل شيء وثانيهما الاعتقاد بأن الله لا يخلق إلا الخير وهو منزه عن فعل الشر، ولا جدال في أن كل طرح منهما قد كان مثاراً لعدة إشكالات على مستوى الاعتقاد حاول أصحابه اقتراح حلول متنوعة لها مع تفاوت بينهما في درجة الإقناع.

فالإشكال المركزي الذي يثيره الطرح الأول يتعلق بإعطاء الأولية لصفة الخلق في الذات الإلهية على حساب صفة العدل. وللخروج من هذا الإشكال وظف العلماء فكرة الامتحان والبلوى ووظف المتكملون فكرة الوساطة، إذ استند أولئك إلى كون الجزاء لا يكون إلا بعد الاختبار الذي يقتضي وجود الخير والشر على حد السواء، واستند هؤلاء إلى أن الله إنما خلق الشر لغاية الخير ووسيلة إليه واحتجوا على ذالك بأدلة من عالم الأمر وأخرى من عالم الخلق. إلا أن تلك الحلول من الصعب اعتبارها قطعية ونهائية لأن نجاحها في إنقاذ صفة العدل قد كان على حساب صفتي العلم والقدرة مما لا يكون معه التسليم بتوفر التماسك والانسجام الضروري في المنظومة الاعتقادية ولا يقطع مع ذلك الإشكال المشار إليه[1].

---

(1) دانيال جيماري (Daniel Gimaret): نظرية الفعل الإنساني (*La théorie de l'acte humain*) طبعة باريس 1980 م، ص 100-120.

وأما الإشكال المركزي الذي يثيره الطرح الثاني فهو الاعتقاد بوجود مصدر ثان غير إلهي لمسألة الشر سواء كان مصدره الشيطان أو الإنسان، وهذا من شأنه أن يلقي بظلاله على مبدأ التوحيد في حد ذاته عن طريق الإقرار بالاشتراك في الخلق والتلويح بخطر الاعتقاد المانوي. ولإزالة شبح تلك الضلالة اقترح علماء الكلام أكثر من حل للخروج من المأزق ومن أبرز تلك الحلول القول بأن الشر ليس له وجود موضوعي في ذاته وإنما هو عدم وجود للخير فالمرض هو غياب الصحة والجوع فقدان الغذاء. لكن هذا الموقف النافي لما في الشر من بعد أنطولوجي لا يفسر إلا جانباً من المسألة لا سيما إذا تعلق الأمر بمظاهر أخرى للشر كالقتل والسرقة وغيرها من المظاهر التي لا يمكن أن تفسر بمجرد غياب الخير أو انعدامه لأن وجودها يتصف بالإيجاب لا بالسلب[1].

ولم يكن لجلال الدين الرومي أن يخوض في هذه المسائل العقائدية وفق مناهج المتكلمين ولكنه عالج مع ذلك قضية ثنائية الخير والشر باعتماد الذوق الصوفي بدل الاستدلال العقلي وبالاستناد إلى التجربة الروحية لا إلى المنطوق الكلامي. وبين هذا وذاك فروق أساسية في طليعتها أن الشعور الديني بما في طبيعته من وحدة وشمول وامتداد عبر الرمز والخيال يقع في الطرف المقابل للمجال العقلاني القائم على المنطق الرياضي بما فيه من حدود وأقيسة وتقسيمات صارمة، وهو قد لا ينسجم دائماً مع طبيعة الإيمان.

فالشر عند جلال الدين الرومي لا وجود له بالنسبة إلى الذات

(1) المرجع نفسه.

الإلهية لأنها خير وجمال وكمال. وإذا ما كانت الأشياء في الوجود تتميز بأضدادها فإن الله لا ضد له لأنه الحقيقة المطلقة ولأن وجوده شامل لكل شيء[1]. فالشر ليس له حقيقة موضوعية إلا بالنسبة إلى الإنسان لأنه من لوازم الوجود وليس من خصائص الخالق، إنه مظهر من مظاهر النقص في الكائن البشري وفي وجود المادي. وهو من لوازم طبيعة الأشياء التي لا يمكن أن تتميز إلا بأضدادها في هذا الوجود كلزوم النور للظلمة والظلمة للنور وكالتلازم الضروري بين الخير والشر وإلا انتفي كل منهما. وبهذا الاعتبار يكون الشر في جوهره خيراً، إذ لا معنى للذة دون وجود الألم «كما أن دعاء صاحب الضر مختلط بزفرات قلبه المضطرب ودعاء غيره لا حرارة فيه ولا حياة... وهكذا تطهر الآلام النفوس وتفضي المعاصي والذنوب إلى الندم والتوبة». تلك هي مشروطية الوجود في هذا الكون[2]. لكن تسامي الكائن البشري عن تلك الشروط التي يقتضيها الوجود ونزوعه إلى الكمال الإلهي عن طريق جوهر العقيدة الصوفية وهي المحبة هو الكفيل وحده بالانعتاق من النقص والتحقق بالخير والكمال المطلق غير المنقوص وغير المشروط.

وهكذا يتخلص الإنسان عن طريق الوحدة الروحية مع المشيئة الإلهية من تناقضات هذا الوجود ومن الحجب التي تغشي بصيرته وتعميها عن الحقيقة لأن هذه الدنيا ليس فيها حقائق وإنما فيها

---

(1) ر.أ. نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص 95.

(2) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ص 536-539.

علامات على الحقائق[1]، ولأن من كانت على بصيرته غشاوة لا يتاح له أن يرى الوجود إلا من خلالها، يقول مخاطباً الإنسان:

«وإنك وضعت أمام عينك زجاجة زرقاء
ولهذا السبب بدا لك العالم أزرق اللون
فإن لم تكن أعمى فاعلم أن هذه الزرقة من نفسك
وتحدث عن نفسك بالسوء ولا تذكر به أحداً سواك»[2].

تلك أمثلة يسوقها مولانا على ما يعتبره مظاهر للنقص وتجليات للشر في هذا الوجود، ولكنها مظاهر وتجليات سرعان ماتزول كما تزول الأشباح إذا ما رفع الحجاب عن الوجود الحقيقي المتمثل في «الحق» إله الحب والخير والجمال. يقول واصفاً لإكسير المحبة الصوفية:

«إن المحبة تجعل المر حلو المذاق
وبالمحبة يغدو النحاس ذهبي الصفات
وبالمحبة تكون الأوجاع هي الشفاء
وبالمحبة يبعث الميت حياً
والمحبة هي التي تجعل من الملك عبداً. . .»[3].

لعله قد اتضح مما سبق من تحليل ما حظى به جليل الكلام في المنظور العقائدي من منزلة في فكر جلال الدين الرومي، فسواء

(1) **************
(2) المصدر نفسه - ج 1 - ص 64.
(3) المصدر نفسه- ج 2 - ص 149.

تحدث الرجل عن مسألة التوحيد أو عن قضية الجبر والاختيار أو عن ثنائية الخير والشر، فإن حديثه قد تميز بطابع خاص وبشيء غير قليل من الابتكار والطرافة في منهج الطرح وأسلوب المعالجة المعتمد على التجربة الذوقية والمعاناة الروحية، وفي ما اقترحه من بدائل تتجاوز كل الثنائيات والأضداد في هذا الكون وتستمد مادتها من الطابع الشمولي للوعي الباطن في إطار وحدة روحية تخترق حدود العقل في سبيل إرساء أسس لعقلانية جديدة. كما كان لجليل الكلام من وجهة نظر إبداعية منزلة مماثلة في تجربته الفنية سواء في ما نظمه من أشعار صوفية أو رواه من حكايات وأقاصيص رمزية، إذ ارتقى الخطاب الفني فيها إلى آفاق من التعبير احتضنت أبعاد الحس وأغوار العقل وأعماق الروح. إنهما منزلتان لجليل الكلام خولتا لصاحبهما مكانة مرموقة في عالم الإبداع والحكمة.

الفصل الثاني

جلال الدين الرومي(*)
ورسالة الإنسان

أيّة علاقة؟

أيّة علاقة لفكر جلال الدين الرومي بالإنسان؟ وما موقع الكائن البشري في تفكيره؟ وكيف كان تصوّره لرسالته في هذا الكون؟

إنّ النظرّ في حياة الرجل واستقراء مكوّنات ثقافته واستنطاق آثاره يتيح لنا الوقوف على بعض عناصر الإجابة عن هذه الأسئلة. وأوّل ما يستفاد منها أنّ جلال الدين الرومي قد استمدّ تصوّره للإنسان من ثلاثة روافد أساسيّة: فمنها اطّلاعه الواسع على الثقافة الإسلاميّة وعلى ما وعته من معارف عقليّة وعرفانيّة، إذ نشأ في أحضان أسرة علم[1] وأخذ عن علماء عصره مختلف أنواع العلوم الشرعيّة[2] وتمثل ما تدعو إليه مبادئها وتعاليمها من فضيلة ومنها تشبعه بالتّراث الصّوفي وتأثّره بكبار الصّوفية في عصره كفريد الدين العطار[3] وصدر الدين

(*) (604- 671 هـ) لدراسة ترجمته يمكن الرجوع إلى ولدنامة لابنه سلطان ولد وإلى مناقب العارفين للأفلاكي ونفحات الأنس للجامي وتذكرة الشعراء لدولت شاه.

(1) لقب أبوه بهاء الدين ولد بسلطان العلماء.

(2) أخذ عن أبيه بهاء الدين وعن صديق أبيه برهان الدين محقّق الترمذي.

(3) التقى به في نيسابور مع أبيه وهو طفل وأهداه نسخة من منظومته أسرار نامة.

القونوي[1] ومحي الدين بن عربي[2] وغيرهم وما تضمّنته آثارهم وتجاربهم من أبعاد إنسانيّة. ومنها أيضاً تجربته الروحية العميقة منذ لقائه بشمس الدين التبريزي[3] الذي عرف بمناقبه الروحية السامية وترك في ذهنه صورة مثاليّة عن الإنسان حتّى قال عنه:

«يا دهر سوى شمس شمس الحق تبريزي
هل أبصر في الدنيا إنسانك إنساناً».

لقد كان لكلّ هذه الروافد دور في اهتمام الرومي بالإنسان وفي تشكّل صورة الكائن البشري لديه وفي تمثّل رسالته في هذا الوجود وذلك بالرغم من الظروف العصيبة التي ألمّت بالإنسان في عصره، ذلك العصر المظلم الذي شهد غارات المغول الوحشيّة والمدمّرة للإنسان ولمعالم حضارته في شرق العالم الإسلامي. فالمتأمّل في آثاره يلاحظ أنّ موضوعها قد تناول الوجود كله بصورة عامة والإنسان والحياة بصورة خاصّة[4]، فالإنسان هو جوهر فلسفته الصوفية وهو

---

(1) محمد عبد السلام كفافي - **مثنوي جلال الدين الرومي** - المكتبة العصرية - صيدا- بيروت، 1966 م- ص7 10.

(2) من الدارسين من يشكّك في لقائه بابن عربي مثل كفافي ومنهم من يؤكده مثل مصطفى غالب.

(3) اختلف الباحثون في هويّته فمنهم من اعتبره ملامتياً ومن اعتبره من دعاة الإسماعيلية ورأى آخرون أنه أمّي اشتهر بالعبادة لكن العثور على كتاب له بعنوان **المقالات** ينفي ذلك. انظر:

(Arberry (A. J.), *Classical Persian Literature*, London, 1958, p 217)

(4) من أهمّ آثاره النثريّة **المجالس السبعة والرسائل** وكتاب **فيه ما فيه** أمّا آثاره الشعرية فهي **الرباعيات** و**ديوان شمس تبريز** و**المثنوي**.

محور حكمته الأخلاقيّة، بل إنه لا يكاد يحدّثك عن تجربته الروحيّة الذاتيّة إلا بالقدر الذي يسمح للإنسان بالاستفادة منها. فالإنسان هو المخاطب في قصصه وأشعاره وهو المعنيّ بما تتضمنه من حكم ومواعظ تشهد بذلك عناوين تلك الأشعار كما يشهد به أسلوب الخطاب فيها[1].

في الكمال الإنساني

وكما تدلّ تلك الآثار على مدى اهتمام الرومي بالإنسان فهي تكشف أيضاً عن الصورة التي ارتسمت في ذهنه عن هذا الكائن. فهو في نظره أهمّ مخلوقات الله في هذا الوجود على الإطلاق لأنه في اعتباره كائن ذو أصل إلهي[2]، إذ خلق الله آدم على صورته وعلّمه الأسماء كلها وأمر الملائكة بالسجود له وجعله خليفة في الأرض وكرّم بنيه وحملهم في البر والبحر[3]. وهي صورة ذات أصول قرآنية وأبعاد صوفية في آن واحد وبناء على ذلك نراه يجل آدم أيّما إجلال ويتخذه مثلاً أعلى ويعتبره رمزاً للإنسانيّة وهو لا يفتأ يجلّه ويمدحه لما اجتمع فيه من خصال وفي طليعتها خصلة العلم والمعرفة:

---

(1) من هذه العناوين ما يتعلق بالأعرابي والتاجر والزاهد والفيلسوف والعبيد والملوك وغيرهم (انظر مراد مولوي - **قصص مولانا جلال الدين الرومي** - تقديم عبد الكريم اليافي - الطبعة الأولى - وزارة الإعلام - دمشق- سوريا 2001 م).

(2) محمد عبد السلام كفافي- **مثنوي جلال الدين الرومي**- ص 10.

(3) القران الكريم - سورة عدد. 33 آية 72 - وكذلك السورة 17 - الآية 70 - ومن الأفكار الأساسيّة التي استقرّت عند الصوفية أن الله خلق آدم على صورته وهم يستندون في ذلك إلى حديث نبوي.

«إنّ أبا البشر آدم - أمير علم الأسماء كان كل عرق من عروقه
ينبض بآلاف العلوم
إنّ روحه منحت كلّ شيء - كما كان ويكون حتى النهاية
إنّ عين آدم حين أبصرت بالنور الطاهر
تجلّت لها أرواح الأسماء وأسرارها
وعندما أبصرت الملائكة أنوار الحقّ في آدم خرّوا سجّداً
وسارعوا لتمجيده
فهذا آدم الذي أحمل اسمه ولو أنّني مدحته حتّى
القيامة لما وفيته حقّه»[1].

وانطلاقاً من تلك الصّورة المثلى يدعو الرومي الإنسان إلى النزوع إلى ذلك الكمال والسّعي إلى تحقيقه في ذاته[2] بترقيه وسموّه عن مرتبة الجماد والحيوان، فالإنسان عند الرومي كائن متسام بوسعه بلوغ أقصى درجات السّمو والرقيّ في ذاته. فتراه يصف لنا رحلة ذلك الكائن ومعراجه نحو الكمال معتبراً ترقّيه قدراً لا مفرّ منه:

«لقد وضع أمامك من ساعة مجيئك إلى عالم الخلق
سلّم لتفرّ عليه منه. . .
لقد كنت في أوّل الأمر جماداً ثم استحلت بعدئذ نباتاً
ثم صرت حيواناً فكيف يخفى عليك هذا
ثم جعلت بعدئذ إنساناً ذا علم وعقل ودين

---

(1) مصطفى غالب - **جلال الدين الرومي** - مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر - بيروت لبنان 1982م- ص- 40.
(2) محمد عبد السلام كفافي- **مثنوي جلال الدين الرومي** - ص30- 30.

فإذا ما واصلت رحلتك بعد الآن صرت بلا ريب ملاكاً
وانتقل مرّة أخرى من طبقة الملائكة وادخل
ذلك البحر الخضمّ حتى تصبح نقطتك بحراً. . .»[1].

أمّا طريق الإنسان إلى ذلك الكمال فيتمثّل في التبصّر العقلي وفي السموّ الروحي ويقتضي كلاهما عدم الانخداع بحجاب الحسّ وعدم الاغترار بمظاهر الوجود والارتفاع بصفات الإنسانية إلى أعلى المراتب الأخلاقيّة والترقّي في مدارج الحقيقة الكامنة وراء الموجودات. فبقدر ذلك الارتفاع والترقّي في مدارج الرّوح تكون للإنسان مكانته ومنزلته القريبة من المبدع الخالق[2]. ولذلك يعتبر الرومي الأنبياء وأهل الحقّ أقرب النّاس إلى جوهر البشريّة الصّافي النقيّ. وقد كشف الرومي في وصفه وتحليله لذلك التّطهير النّفسي والصّفاء الرّوحي والتأمّل العقلي من أجل الطموح إلى حياة أفضل وإدراك غايات وأهداف أسمى من الأغراض المادّية التي يرنو إليها البشر في هذه الحياة[3] عن خبرة عميقة بالنّفس البشريّة ومعرفة دقيقة بأسرارها وكوامن دوافعها وخلجاتها، ومقدرة على سبر أغوارها وتجويد نوازعها الخيّرة والشرّيرة على حدّ السواء كما تغنّى في أشعاره بأنبل وأجمل وأمثل ما في الصّفات الإنسانيّة من مراتب أخلاقيّة[4].

فإذا ما بلغ الإنسان تلك المرتبة من الصّفاء والنّقاء ووصل في

---

(1) عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام**- مطبعة المعرفة - دار الفكر العربي -1996 م- ص 536.
(2) مصطفى غالب - **جلال الدين الرومي**- ص39.
(3) محمد عبد السلام كفافي - **مثنوي جلال الدين الرومي**- ص14.
(4) مصطفى غالب- **جلال الدين الرومي**- ص 38.

نزوعه إلى أصله الإلهي إلى مرتبة العشق والعرفان أمكنه إذاك أن يكتشف جوهره وأن يدرك حقيقة هذا الوجود وأن يصل بروحه إلى أسمى من الفلك وأعظم من الملائكة. فالعشق الإلهي عند الرومي ينبوع من ينابيع البعث الرّوحي به يتجدد الكائن البشري كلّ لحظة وينزع عنه صفاته المذمومة ليتحلّى بصفات معشوقه ذي الجمال والكمال وهو أيضاً طريق إلى العرفان والكشف عن أسرار هذا الوجود بمعرفة خالق الوجود وإذاك يصبح أقرب مخلوقاته إليه وأرفع درجة من الملائكة. يقول الرومي في ذلك:

«إنّ صوت العشق يطرق أسماعنا من شمال ويمين
ها نحن أولاء ذاهبون إلى الفلك فمن ذا الذي يعتزم
شهود هذا المحفل؟
لقد كنّا في الفلك وكنّا رفقاء الملائكة
فلنرجع إليه أيّها السيّد فهناك مدينتنا
بل نحن أعلى من الفلك وأعظم من الملك
ولماذا لا نفوقهما ومنزلنا الكبرياء؟ . . .»[1].

هكذا يدعو الرومي الإنسان إلى اكتشاف جوهره الخالد وإلى البحث عنه في ذاته وفيما حوله. فإذا ما أتيح لذلك الكائن المتسامي عن طريق المحبة والعرفان أن يكتشف ذلك الجوهر الإلهي فيه وأن يشفّ عنه أدرك المثل العليا من الحقّ والخير والجمال واستشعر السّعادة الأبديّة وأدرك معنى الخلود:

---

(1) المرجع نفسه - ص40.

«السرّ فيك يا فتى لا تلتمس ممّن أتى
من ليس سرّ عنده لم ينتفع ممّا ظهر».

وباكتشاف ذلك الجوهر يغدو الكائن البشري محلّقاً بحرية فوق هذا العالم الحسّي متحرّراً من قيوده وأغلاله ومدركاً بحق لمعنى الحريّة والاختيار أو لم يكن القرآن جملة أمر ونهي ووعيد فمن ذا الذي رأى أمراً يوجّه لحجر أو لمرمر؟[1]... وما الجبر الذي يخضع له الإنسان سوى قيد من قيود هذا الوجود المادّي وإكراه من إكراهات الحسّ للنفس المنغمسة في نزواتها. فعلى الكائن البشري أن يتحرّر من تلك القيود والإكراهات وأن يستعيد إنسانيته بالتحرّر والانعتاق منها.

فإذا التحمت إرادة الإنسان بإرادة الله بلغ أقصى درجات الحريّة وتخلّص من تناقضات هذا الوجود كثنائيّة الجبر والاختيار وثنائيّة الخير والشرّ والحسن والقبح واللذّة والألم، يقول الرومي:

«أنا لا أطيق استعمال الجبر في الحب...
فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيده أغلال الجبر
وإنّما الأمر اتحاد بالله لا جبر... هو ضوء القمر
لا ظلمة السّحاب...»[2].

---

(1) المرجع نفسه- ص41.
(2) رينولد- أ- نيكلسون- **في التصوف الإسلامي وتاريخه**- تعريب أبي العلاء عفيفي- القاهرة 1956م- ص 95- وانظر أيضاً: عبد القادر محمود- **الفلسفة الصوفية في الإسلام** -ص 539.

وهنا يجتاز الكائن البشري عتبة الإنسان الكامل فيستكمل بذلك إنسانيته ويصبح على حدّ قول الرومي أشبه بكتاب ناطق بكل الحقائق والعلوم عن أسرار هذا الكون بل يصبح عين الوجود المبصرة وبصيرته الثاقبة[1]، إذ فيه تتوحد العوالم كلّها الإلهي والطّبيعي، الكلّي والجزئي، فهو من جهة عقله أمّ الكتاب وهو الكلمة والروح الإلهي وهو العقل الأوّل، ومن جهة قلبه اللوح المحفوظ بما ينطبع فيه من علم لدني، ومن جهة نفسه عالم الأشياء المحسوسة كلّها، فيغدو وبذلك قلب الكون النّابض وضميره الحيّ[2].

في رسالة الإنسان

لكنّ هذا الإنسان الكامل الذي يعتبر العالم الأصغر بالقياس إلى العالم الأكبر لا يمكن أن تتجسّم فيه كلّ أبعاد الكمال إلا إذا تحمّل رسالته في هذا الوجود وأدّى الأمانة التي عرضها الله على السماوات والأرض والجبال فأبين حملها وأشفقن منها وحملها الإنسان، ألا وهي أمانة الاستخلاف في الأرض[3] وتحمّل المسؤولية في هذه الحياة الدنيا، فالإنسان في نظر الرومي ذو رسالة أو لا يكون، وهو مسؤول عن تصرّفاته في هذا الوجود. إنّه كائن حرّ ومسؤول ومحمّل برسالة

---

(1) Michel Random, *Mawlana Jalalud-Din Rûmi: le soufisme et la danse*, Sud-Editions, 1980, p 138.

(2) إيفا -دى- فيتراي- ميروفيتش - (Eva Devitray.Mayrovitche) **جلال الدين الرومي والتصوف**- تعريب عيسى علي الكاعوب- ط 1- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي- طهران- ص 150.

(3) المرجع نفسه- ص 149- 153.

إلى البشرية وإلى سائر الكائنات، لأنّ خير النّاس كما قال الرومي في وصيّته الأخيرة هو من ينفع الناس، ويتمثّل جوهر تلك الرسالة في نشر المثل العليا وقيم الحقّ والخير والجمال في هذا الكون، تلك المثل التي اكتشفها خلال معراجه الرّوحي واستمدّها من جوهره الإلهي.

فبعد الفناء في الله يتحقّق البقاء بالله ويضطلع ذلك الإنسان الكامل بالوساطة بين الحقّ والخلق لإظهار رحمته وحبّه وتنفيذ إرادته وإجراء كلمته في الكون، وهو يستمدّ العون في ذلك من التحامه بالقدرة الإلهية المبدعة، لأن الإنسان الذي ارتقى إلى تلك المنزلة «**هو الوحيد القادر على المشاركة على نحو واع في الحياة الخلّاقة لخالقه**» دون سائر المخلوقات[1].

وتتمثل تلك المشاركة في الاضطلاع برسالة المحبّة بين البشر ونشر السّلام في الكون وتجنّب الحروب وغيرها من أشكال العنف. وقد وصف الرومي الحروب بين الشّعوب بالتّفاهة ولعب الأطفال وذلك حين يقول:

«**وما حروب البشريّة إلا كصراع الأطفال**
كلّها تافهة لا معنى لها ولا لبّ»[2].

بل إنه ليؤكد أنّ «**المحبّة والرقّة هما صفة الإنسانيّة وأمّا الغضب والشهوة فهما صفة الحيوانيّة**»[3].

وتتمثل تلك الرّسالة أيضاً في مكافحة الظّلم والتمسّك بمبادئ

---

(1) محمد إقبال - **تجديد التفكير الديني في الإسلام** - ص 30-31 وص 120.
(2) مصطفى غالب - **جلال الدين الرومي** - ص41.
(3) المرجع نفسه- ص 43.

الحقّ والعدالة والمساواة بين البشر. ولذلك لا يفتأ الرومي يردّد منشداً:

«لقد أصبحت روحي ضائقة بفرعون وظلمه
ولهذا فإنّ أملي وجه موسى بن عمران»[1].
«لقد ضقت بالشياطين والوحوش. . . . إنّي أنشد إنساناً».

ومن أجل ذلك الإنسان لم ترهبه جيوش الطّغاة بجبروتها ولم يتزلّف لسلطان وآثر العيش بعزّة وكرامة مناصراً للحقّ والعدل، ذلك لأن الظلم مرتعه وخيم ولأنّ ظالم غيره هو في الحقيقة ظالم نفسه ولا مجال للاستهانة بالمظلومين لأن الله ناصرهم لا محالة. يقول الرومي مندّداً بالظلم والعسف والاضطهاد:

«فيا أيها الذي يحفر بئراً من الظلم إنّك لتنصب لنفسك شركاً
فلا تجعل نسيجك حول نفسك كما تفعل دودة الحرير
إنّك تحفر البئر لنفسك فاحفرها بقدر
ولا تكن موقناً أنّ الضّعفاء لا معين لهم
واتل من القرآن ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾
فلو أنك كنت فيلاً يهرب منك خصمك فجزاؤك مذكور
في قوله تعالى: ﴿وَأَرۡسَلَ عَلَيۡهِمۡ طَيۡرًا أَبَابِيلَ﴾
ولو طلب الأمان ضعيف من أهل الأرض لهبّ لنجدته جيش السماء»[2].

---

(1) المرجع نفسه - ص30.
(2) المرجع نفسه - ص43.

وفي إطار رسالة العدالة والمساواة هذه يرفع الرومي من مكانة المرأة ويبوّؤها مكانة سامية لأنّها في نظره كائن خليق بالرقّة واللّطف والوداد ولا يدرك ذلك إلا من تحلّى بصفة الإنسانيّة، ولا يجرؤ على العدوان على المرأة إلا من غلبت عليه صفة الحيوانيّة. يقول في ذلك:

«قال الرّسول: إنّ النّساء يغلبن العقلاء وأصحاب القلوب
أمّا الجهلاء فإنّهم يغلبون المرأة لأنّ حدّة الحيوان
قد احتسبت فيهم
إنّهم خالون من الرقّة واللّطف والوداد لأنّ الحيوانيّة
قد غلبت على طبيعتهم»[1].

ولم تكن المرأة وحدها هي التي حظيت بعطف الرومي بل إنه كان ناظراً للبشرية كلّها بعين الحنان والرّأفة مسخّراً كلّ طاقاته وملكاته لإنصاف الضّعفاء والأخذ بأيديهم تدفعه إلى ذلك مناقبه السّامية وأخلاقه العالية، إذ لم يكن بالرّغم من طموحه إلى الكمال يدين الضّعف ويزدري أهله بل كان يقدّر تلك الحالات حقّ قدرها ويعمل على تلافيها[2].

ويعني مبدأ العدالة والمساواة عند الرومي عدم التّمييز بين البشر مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم، فالعبرة ليست بالمظهر بل بالمخبر والنيّة والقصد. فالإنسان لا ينبغي أن يكون أسير الصّورة وإلا أضحى كعابد الصّنم يقول في ذلك:

---

(1) المرجع نفسه.
(2) ميشال راندوم **جلال الدين الرومي التصوف والرقص**- ص 116-117.

«إنّك عابد الصّنم لو بقيت أسير الصّورة
فدع صورة الصّنم وانظر إلى الحقيقة
فإذا كنت حاجاً فاطلب لك رفيقاً من الحجّاج
سواء أكان هندياً أو تركياً أو عربيّاً
ولا تنظر إلى صورته ولونه بل انظر إلى عزمه وقصده
فإن كان أسود اللون فإنّ له ذات قصدك
فسمّه أبيض فإنه شريكك في اللون
إنّ اللّون الظّاهر يكون للتنّور
أما الإنسان فانشد في باطنه الألوان من أحمر وأصفر
فالألوان الجميلة تجئ من وعاء الصّفاء
وأمّا لون الأشرار فمن ماء الفناء الأسود»[1].

ومن مبادئ تلك الرّسالة الإنسانيّة التي نادى بها الرومي وأوصى بها أتباعه ومريديه مبدأ التّسامح بين الأديان ورفض التعصّب الديني والمذهبي، لأنّ الأنبياء قد تعاونوا جميعاً على القيام بهداية البشر وعلى نشر الأنوار الإلهيّة المجسّمة لجوهر الرّسالات الدينيّة، فاختلاف الدّيانات كاختلاف المصابيح ذات النّور الواحد وكاختلاف الغلال ذات العصير الواحد.

«فإن أنت وضعت عشرة مصابيح في مكان واحد
فقد يكون كلّ منها مختلفاً في صورته عن الآخر
ولكنك لا تستطيع أن تفرّق بصورة قاطعة

---

(1) مصطفى غالب - **جلال الدين الرومي**- ص 42

بين نور كلّ منها إذا نظرت إلى نورها
وإن أنت عددت مائة من ثمار التفاح أو السفرجل
فإنّ هذه لا تبقى مائة بل تصبح واحدة حين تعصرها»[1].

لكنّ أروع ما قال الرومي في هذه الوحدة الدينية هو ذلك القصيد المشهور الذي نورد نصّه:

«أين المسلمون؟ . . . ما التدبير وأنا نفسي لا أعرف نفسي
فلا أنا مسيحي ولا أنا يهودي ولا أنا مجوسي ولا أنا مسلم
ولا أنا شرقي ولا أنا غربي ولا أنا برّي ولا أنا بحري
ولا أنا من عناصر الأرض والطبيعة ولا أنا من الأفلاك والسماوات
ولا أنا من التراب ولا أنا من الماء ولا أنا من الهواء ولا أنا من النار
ولا أنا من العرش ولا أنا من الفرش ولا أنا من الكون ولا أنا من المكان
ولا أنا من الهند ولا أنا من الصين ولا أنا من البلغار ولا أنا من الكون
ولا أنا من ملك العراقين ولا أنا من بلاد خراسان
ولا أنا من أهل الدنيا ولا أنا من أهل العقبى
ولا أنا من أهل الجنة ولا أنا من أهل النار
ولا أنا من نسل آدم ولا أنا من نسل حوّاء ولا أنا من أهل

(1) المرجع نفسه - ص 42.

الفردوس ولا أنا من أهل جنة الرضوان
وإنما مكاني حيث لا مكان وبرهاني حيث لا برهان
فلا هو الجسد ولا هو الرّوح لأنّني أنا في الحقيقة
من روح الروح الحبيب. . .»[1].

بمثل تلك القيم ذات الأبعاد الكونية يصّور لنا جلال الدين الرومي رسالة الإنسان، وهي الرّسالة الحاملة للواء الحقّ المطلق والخير للجميع مؤسّساً للتآخي بين الأديان والحضارات وذلك قبل المناداة عالمياً بحقوق الإنسان وبالشرعيّة الدوليّة وبالحوار بين الحضارات فالكون كلّه للإنسان حيثما كان وكلّ المخلوقات عيال الله.

والسعادة الحقيقيّة هي التي يكتشفها هذا الإنسان في نفسه ويستمدّها من جوهره الأصلي ويستجلي معالمها في هذا الوجود. وهي سعادة لا تتجسّد في الحقّ والخير فحسب وإنما تتجسّم خاصّة في إدراك كنه الجمال الأزلي وتجلياته في هذا الوجود. إذ ليس الخير والحقّ سوى وجهين من وجوه ذلك الجمال السرمدي. فالله جمال مطلق ومخلوقاته مرآة ذلك الجمال وفي مقدمتها الإنسان. وهل يشفّ جمال المرأة إلا عن جمال خالقها؟

«لقد ظللت فاغر الفم من تعظيم لهذا الجمال
وكان لسان القلب يهتف كلّ لحظة «الله أكبر»»[2].

---

(1) المرجع نفسه - ص 25 - 26.
(2) المرجع نفسه - ص- 29.

وإذا اعتبر الرومي أنّ كلّ الطرق موصلة إلى الله، فإنه فضّل أن يختار طريق الألحان في مجالس السماع وفي حنين الناي[1] كما اختار طريق التأمّل في جمال هذا الوجود وطريق الشّعر في التعبير عن الشوق إلى المحبوب فضرب بذلك مثلاً عن الإبداع والخلق الإنساني الذي هو انعكاس وتجلّ لآثار المبدع الأوّل[2].

هكذا كان جلال الدين الرومي مؤمنا برسالة الإنسان متفائلاً بمستقبل البشريّة مفعم القلب بالإيمان حتى لحظة الموت، مبتهجاً بمصير الإنسانيّة التي كرّس حياته لبعث النور والأمل على درب مسيرتها بحثاً عن سعادتها وتحقيقاً لسعيها نحو الكمال والخلود[3]. هكذا كان يفكّر حكيم مسلم في عصر كان المغول فيه يعيثون في الأرض فساداً ويهدمون معالم الحضارة. فقد كان فكره ردّ فعل على تلك الأوضاع ومبادرة بالتصدّي لها والعمل على إصلاحها والنهوض بها من كبوتها وتخليصها من المصير الذي انتهت إليه ومنارة مشعّة في ذلك الظلام الدّامس وشهادة صادقة على ما في حضارة الإسلام من أبعاد إنسانية راسخة وقادرة على التصدّي والصّمود.

---

(1) يبدأ المثنوي بالحديث عن حنين الناي في قصيد مطلعه «استمع للناي كيف يقصّ حكايته فهو يشكو آلام الفراق قائلاً:
إنّني منذ قطعت من منبت الغاب والناس جميعاً يبكون لبكائي» (المثنوي ترجمة محمد عبد السلام كفافي - ص73).

(2) مصطفى غالب- جلال الدين الرومي- ص32.

(3) محمد عبد السلام كفافي- مثنوي جلال الدين الرومي- ص10- 13.

الفصل الثالث

في الأدب المنقبي

مدخل إلى دارسة أدب المناقب بإفريقية في العهد الحفصي

تعتبر «مناقب أبي سعيد الباجي»[1] لعلي الهواري [2]باكورة ما أنتجته إفريقية الحفصية من «أدب المناقب»، فهي أقدم نص ينتمي إلى هذا اللون من الإنتاج في تلك الحدود الجغرافية والتاريخية، ومؤلفها هو أول مؤلف لأدب المناقب في ذلك العهد فضلاً عن كونها تمثل باكورة أعماله في هذا المجال، إنها إذاً نص رائد ومؤسس.

وإذا ما كان لوظيفة الريادة والتأسيس دور هام في إضفاء جانب من الأهمية على هذا الأثر فمن المفترض أن تكون لها انعكاسات على طبيعة تشكله إذ من شأن الأثر التأسيسي في أي حقل من حقول الإنتاج الأدبي والفكري أن يكون مؤهلاً للاشتمال على أهم خصائص ذلك الإنتاج وعلى مكوناته الرئيسية ولعل في ذلك ما يدعوا مبدئياً إلى اعتبار هذا النص أنموذجاً حاملاً لأبرز ملامح الكتابة المنقبية المغربية

---

(1) هو أبو سعيد خلف بن يحيى التميمي الباجي. أحد مشاهير الصوفية بافريقية الموحدية والحفصية (551 - 628 هـ).

(2) هو أبو الحسن علي بن عمر بن محمد بن أبي القاسم الهوا ري. مؤلف **مناقب أبي سعيد الباجي** (584 - 664 هـ).

بشكل عام والحفصية بشكل خاص ودالاً على بعض السمات المشكلة لخصوصيتها والمجلية لمكوناتها الأجناسية رغم اندراجها في مسار التأليف المنقبي العريق في التراث العربي الإسلامي منذ أقدم عصوره.

دلائل الانتماء ومخايل الهوية

ليس لدارس هذا النص أن يقنع في رصده لمخايل هذا الاندراج بمجرد العنونة لأن نصوصاً سابقة قد انضوت تحتها دون مشاكلة أو تجانس بينها، وهو ما يدعو إلى التذكير بأهم اتجاهات الكتابة المنقبية في التراث العربي الإسلامي حتى يتسنى تحديد موقع هذا النص ضمن سياقاتها المختلفة، ولا مراء في أن تلك الاتجاهات رغم تعددها وتنوع روافدهما تلتقي حول قاسم مشترك بينها جميعاً ألا وهو إبراز الفضائل والكمالات وتمجيدها، وغني عن البيان ما تعرب عنه التسمية بالمناقب من دلالات في هذا المجال، وإن كانت بعض المؤلفات في هذا السياق قد تبنت تسميات أخرى موازية، ويمكن لمستقرئ التراث أن يصنف هذه الاتجاهات المشار إليها إلى ثلاث أصناف كبرى دون الإغضاء عن طبيعة العلاقات القائمة بينها، وهي علاقات لا تخلو من بعض وجوه التداخل والتواشج مما ينم عن توالد وتناسل بعضها من بعض.

ويتجسم الاتجاه الأول في ما اشتمل عليه التراث من مؤلفات اعتنى واضعوها بإبراز الفضائل أو المآثر أو المحاسن بوجه عام وفي مجالات ومواضيع متنوعة دون تركيز على فضائل بعينها أو موضوع بعينه فكان من بينها ما تعلق بمآثر المدن أو الأمم أو الأسر الحاكمة أو الكتب المقدسة وغيرها من المواضيع، بل إن بعضها قد تناول حتى

الظواهر الطبيعية مما يدل على انفتاح هذا التأليف على مجالات متعددة واهتمام واضعيه بأنواع المآثر والكمالات المختلفة في غير اختصاص بمجال محدد أو تركيز على فضيلة معينة. وإذا ما كان لنصنا موضوع الدرس صلة ما بهذا الاتجاه في التأليف، فإنها تتمثل في هذا الاهتمام بإبراز النماذج الممثلة للكمال وما يتطلبه من صفات وخصال إلا أنه يركز في بيانه لهما على شخصية محددة مما يجعله أقرب إلى الاتجاه الثاني في هذا النوع من الكتابة.

ونعني بالاتجاه الثاني ما تضمنه التراث من مؤلفات اتجه واضعوها نحو تحديد المجال الذي اعتنوا فيه ببيان الفضائل أو المناقب والمآثر، إذ دأبوا على جعله متعلقاً بذكر خصال الأشخاص دون غيرهم وتناولت كتاباتهم سِيَر مشاهير الأعلام ولم يكتفوا بهذا التحديد لموضوع الفضيلة والكمال بنقله من مجال عام إلى مجال خاص، وهو ما يشتركون فيه مع كُتاب السير، بل اعتنوا خاصة بنوع محدد من الفضيلة هو الفضيلة الدينية، فكانت الشخصيات موضوع التنويه والتمجيد في هذه المؤلفات شخصيات دينية بالأساس، ولا جدال في أن هذا الاتجاه الذي تمحّض اهتمامه لتمجيد الشخصيات الدينية وإبراز مناقبها وثيق الصلة بفن كتابة السير بل هو متولد منه ومتفرع عنه، ولا يخفى أيضاً ما يشد نصنا إلى هذا الاتجاه من روابط أكثر وثوقاً ومتانة لاهتمامه بفضائل شخصية معينة تنتمي إلى الديني بالأساس.

لكن هذه الوشائج ستكون أشد متانة ووثوقاً بين هذا النص والاتجاه الثالث المتطور حتماً اعتماداً على سابقه لأنه يدور في الفلك الديني ويتصل بشخصيات محددة مشيداً بمناقبها، فقد تضمن التراث

الإسلامي أيضاً مِلفات تسمت غالباً بمصطلح «مناقب» وتناولت التنويه بمآثر نوع خاص من الشخصيات الدينية هي شخصيات الأولياء من الصوفية وهكذا يتنزل نصنا ضمن هذا الضرب المخصوص من التأليف المتعلق بمناقب الصوفية والذي سيعرف انتشاراً بإفريقية وبلاد المغرب الإسلامي عموماً لاسيما انطلاقاً من القرن السابع للهجرة، وسيصبح مصطلح «مناقب» خاصاً بهذا الضرب من الكتابة بعد أن كان مشاعاً بين أصناف مختلفة من المؤلفات ومرادفاً لأنواع أخرى من التسميات، وبذلك تتضح لنا، بعد هذا الاستقراء للتراث مسألة الانتماء بالنسبة إلى هذا النص وما يضارعه من نصوص «المناقب الصوفية» التي شهدت تطوراً وانتشاراً كبيرين لاسيما بالمغرب الإسلامي في العصور الإسلامية المتأخرة.

عناصر التكوين ودلالة الخطاب

إن فضّ الإشكال المتصل بمسألة الانتماء يعتبر مدخلاً أساسياً وتمهيداً ضرورياً للتعرف على العناصر المكونة لهوية النصّ، فأدب المناقب الصوفية الذي ظهر في عهد الدولة الحفصية بإفريقية والذي يعتبر هذا النص من نماذجه الرائدة، ليس من قبيل السير العامة ولا حتى من صنف السير الدينية بمفهومها الواسع وإنما هو نمط متفرع عن كليهما، وكان فيه التركيز على التنويه بالفضائل وبضرب مخصوص منهل تجسمه فضائل الأولياء من الصوفية ومناقبهم. وإذا ما كانت الكتابة في فن السير قديماً لا تخلو من عناصر التمجيد، فإن الكتابة المنقبية قد جعلت من رسم صورة للكمال في نماذجها غايتها الأساسية وهدفها الأول والآخر.

لم تكن الحقيقة التاريخية رغم أهميتها إذاً، وعلى الأقل في اعتبار المؤلف، هي المقصد الأساسي لهذه الكتابة لأن شغلها الشاغل هو رسم أنموذج للكمال الصوفي تمثله في هذا النص شخصية الولي، فليس للحقيقة التاريخية، رغم البعد الوثائقي للنص، سوى منزلة ثانوية قد لا تعدو رسم الإطار الخارجي وذكر بعض الأعلام المعاصرين أو الإشارة إلى بعض الأحداث المشهورة في صلتها بالأنموذج. وفي ذلك ما يفسر ندرة المعلومات التاريخية المتعلقة بتفاصيل حياة أبي سعيد الباجي في هذه المناقب بالقياس إلى ما ورد فيها من وصف لكمالاته وتأثيرها في النفوس، إنها إذاً كتابة في الأنموذج الولائي وليست كتابة في التاريخ وإنما التاريخ فيها بالعرض وما هو بالجوهر.

كما أن الكمال الولائي الذي تسعى هذه الكتابة المنقبية إلى رسم أنموذج له من خلال شخصية الولي لم يكن المعول في رسمه على ما تتميز به تلك الشخصية من أبعاد فكرية ورؤى صوفية وآفاق ثقافية بقدر ما كان المعول في ذلك على رسم ملامح الأثر الذي يمكن أن يكون قد تركه سلوك الولي وخلفته مواقفه في نفوس معاصريه ومخالطيه، فالكتابة المنقبية إنشاء انطباعي عماده التلقي وقراءة السلوك الولائى من الخارج لذلك قلما كانت مناسبات العرض لأقوال الولي والاستشهاد بها فرصاً سائحة لاستجلاء آرائه أو التعمق في تدبرها. ولا مراء في أن لمستوى الوعي الثقافي لدى المتلقي ولتقاليد التكتم لدى الصوفية في الأوساط المالكية بإفريقية دوراً ما في صمت الإبداع المنقبي عن هذا الجانب، وبناء على ذلك لا تعد هذه المناسبات مرجعاً مساعداً للتعرف إلى اتجاه الفكر الصوفي لدى أبي سعيد وعلى المدرسة الصوفية التي ينتمي إليها. وهذا أمر لا يتأتي الوقوف عليه إلا باعتماد

إنتاجه الفكري الخاص بقطع النظر عما يمكن أن يكون سلوكه قد تركه في وسطه الاجتماعي من آثار اجتهدت الرؤية المنقبية في بلورتها من الخارج وانطلاقاً من الخلفية الثقافية لمنشئها.

لا مراء إذاً في أن الخصوصية الفكرية لهذه الشخصية قد كانت شبه مغيبة عن الرؤية المنقبية لأنها لا تمثل أحد مكونات الكمال المنشود من قبل تلكم الرؤية وهذا ما يدعو إلى التوقف عند الكمالات المنشودة لديها وعلى مكوناتها الأساسية. وتتمثل أبرز تلك المكونات في رسم صورة للسلوك الصوفي المثالي القائم على ركنين أساسين: أولهما سلوك التقوى والعبادة والاستقامة وفعل الخير فالرجل كما تقول المناقب «لم يزل ديناً خيراً فاضلاً موقراً ورعاً»، ويضاف إلى هذه الصفات ما تستلزمه من عزوف عن متاع الدنيا من جاه ومال مع نكران للذات وإيثار للغير وتجاف عن ذوي السؤدد وأصحاب السلطان ورفض حظوتهم وهباتهم والتجرؤ على مطالبتهم بالعدل بين رعاياهم والتوكل على الله مع طلب النصرة منه دون سواه والتقرب إليه والفناء في محبته وتلقي المواهب والمعارف منه مما يضحي معه الصوفي مجسماً لسلطة روحية ممثلة لإرادة السماء وللمشيئة الإلهية على الأرض.

وأما الركن الثاني فهو الرسم لتجليات هذه السلطة وآثارها في شكل خوارق تعرف بالكرامات، وهي خوارق دالة على الولاية الصوفية وشاهدة على تمتع الصوفي بالتأييد الإلهي، فإذا هو يخترق نواميس الزمان والمكان ويكشف المغيب ويتكلم على خواطر الناس وأسرار نفوسهم، ويتكهن بآجالهم ويبادر بغياثة المحتاجين وحمايتهم من الآفات بدعائه المستجاب وبما تجريه القدرة الإلهية على يديه من

خوارق ذات وظائف نفسية واجتماعية فقد نقل عنه قوله: «هكذا تكون معاملة الله يداً بيد». ومن شأن هذه الكرامات إضفاء هالة من القدسية على شخصية الصوفي يصبح معها مصدر بركة في اعتقاد معاصريه ويحتل بموجبها مقاماً سنياً لدى الخالق، ويكتسب حصانة من الأذى ويتبوأ مرتبة مركزية بين الكائنات، حتى أن خصومه وأعداءه يهلكون بمجرد سخطه عليهم، وحتى أن نور الشمس ينخسف يوم وفاته.

تلك هي ملامح الكمال التي تسعى الرؤية المنقبية إلى رسمها، بل إلى المساهمة في إنتاجها وصياغتها انطلاقاً مما وقر في نفوس المتعاملين مع هذا الأنموذج الولائي واستناداً إلى ما ارتسم في خلدهم عنه، فهو أنموذج يعيش في وجدانهم ورؤاهم أكثر مما تثبته شروط الواقع الموضوعي ناهيك أن الكثير مما كانوا يعونه منه قد كان بصريح اعترافاتهم أشبه بما كان يعيه ويدركه من كانت حاله «بين النائم واليقظان». فهو إذن أنموذج مستنبط في معظم مكوناته من تلك الرؤى ومن تأويلها ولا غرابة بعد هذا أن يتواصل نفوذه على النفوس والأذهان حتى بعد وفاة الشخصية التاريخية المتقمصة له. بل إن مجرد التأليف في مناقبه يعتبر أثراً من آثار ذلك النفوذ المتواصل وقد صرح المؤلف نفسه بأن تأليفه يعد إحدى بركات الولي، وإذا ما كانت هذه الملامح هي مكونات الأنموذج المعلنة، فإن مكوناته المضمرة أكثر إيحاء بأبعاد الإسهام في إنتاجه من قبل الرؤية المنقبية، فوراء مخايل ذلك الكمال المنشود يقبع أنموذج أصلي تستحضره تلكم الرؤية في لا وعيها وهو أنموذج السيرة النبوية، فالولي كالنبي تظهر عليه علامات النجابة منذ الصغر ويشهد له كبار القوم بما سيكون له من عظيم الشأن، ثم يغادر موطنه ويهاجر ليجاور بمكة ويعود من هجرته بعد أن

يتحقق من مقامه لدى الله ويستقبل فتوحاته ويتبوأ مرتبة الولاية، ثم يضطلع بعد ذلك بالقيام برسالته في هداية الخلق. وإذا كانت المعجزات من كمالات النبي فإن الكرامات من كمالات الولي. وتتم المقارنة العاجلة بين هذه وتلك عن مدى استيحاء الكرامات من المعجزات واستلهامها لمختلف مجالاتها، فكثيرة هي الكرامات المنقبية الحاذية حذو المعجزات النبوية وقد تتعدى هذه المحاذاة معجزات نبي الإسلام إلى غيرها من معجزات الأنبياء الآخرين. وإذا ما كانت بداية السيرة النبوية ونهايتها تمثلان حدثاً هاماً في التاريخ، فإن الأمر بالنسبة إلى السيرة الولائية شبيه بذلك أيضاً كما أن كلا السيرتين تمثلان مرجعية للإيمان والتقوى عبر التاريخ. وهكذا فالمخيال الجمعي الذي تمثله الرؤية المنقبية يستعيد التجربة النبوية ويجتهد في تحيينها باستمرار عبر نماذج متعاقبة استجابة للمتطلبات الروحية الراهنة وما تقتضيه من استحضار للمقدس لتذليل عقبات الوجود الدنيوي، لكن هذا التحيين أو الإحياء تتدخل فيه أيضاً ثقافة العصر وطاقات رموزها الإبداعية، وهو ما يشكل خصوصيتها ويمثل تميزها بطابع المرحلة المنتجة لها.

ذلك هو المدخل الملائم في نظرنا لدراسة هذا النوع من الإنتاج وهو إنتاج يجوز لنا نعته بالأدبي لما توفر عليه من معطيات إنشائية ومناهج إبداعية لا نزاع فيها. بقي على الدارس أن يقوم طبيعة ذلك الإبداع وحظه من الابتكار والإضافة ومدى استجابته لذوق العصر وتفاعله مع أوضاعه الثقافية، وإنجاز كهذا تضيق عنه حدود هذه الأسطر ويقتضي من الدارسين إيفاء حقه كاملاً لكن مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتاح لهم دون العناية بنشر الأثر ذاته محققاً تحقيقاً علمياً،

وهو ما لفتنا نظر الأستاذ أحمد البخاري الشتوي(*) إلى الاضطلاع به لما عهدناه فيه من ميل إلى هذا الضرب من التراث ومواظبة على معاشرة نصوصه، فلبى طلبنا مشكوراً وتمكن من أن يخرج لنا أول نص منقبي إخراجاً علمياً باعتماد أهم نسخه المخطوطة وتولينا مراجعته وفي اعتقادنا أنه بداية مشروع طويل النفس يمكن للأستاذ الشتوي ولأمثاله من طلبتنا أن ينجزوه في مستقبل الأيام بالإقدام على نشر نصوص أخرى من هذا الأدب المنقبي.

(*) أستاذ مساعد بالمعهد العالي للغات بتونس.

الفصل الرابع

في الدرس الصوفي

إضافات محمد مفتاح(*) إلى الدراسة الصوفية

ما الذي يمكن للباحث أن يضيفه اليوم إلى الدراسات الصوفية؟

وما الذي يتعين عليه إنجازه بعد الأعمال الجليلة التي أنجزت على أيدي كبار المستشرقين والرواد المشارقة في غضون القرن الماضي؟

نعم نحن لا نزال في حاجة إلى نبش أغوار المكتبات الخاصة والعامة في أماكن من العالم لنفض الغبار على كثير من النفائس المغمورة في التراث الصوفي الذي شكل على مر العصور قسماً هاماً ورصيداً وافراً من التراث الإسلامي الشامل، إذ تدل العمليات الإحصائية الجزئية التي أجريت إلى حد اليوم على ما تم تحقيقه من الكم الهائل من المخطوط الصوفي على أننا لا نزال في بدايات الطريق وأن المستقبل كفيل بالكشف عن ذخائر أخرى من الرصيد الوافر والقابع في الزوايا والأركان إلا أن البحث يدعونا اليوم إلى تلبية حاجات أخرى ليست أقل تأكداً من المشار إليها آنفاً، وهي حاجات

(*) باحث وناقد مغربي وهو مؤلف كتاب **الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية**.

تتعلق بالدراسات الصوفية في حد ذاتها من حيث منهجها وآفاقها ورصد مراكز الاهتمام فيها وإخضاعها لقراءات متجددة ولمناهج تأويلية مبتكرة فضلاً على أهمية الوقوف على الدور الحضاري الذي اضطلعت به الظاهرة الصوفية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وإجمالاً تتلخص الإضافة المنتظرة في الدراسات المستحدثة والموجهة في طريقين أحدهما منهجي والآخر موضوعي.

ففي الإطار المنهجي كان للباحث محمد مفتاح مساهمة في الحركة التصحيحية للرؤى الاستشراقية في المجال الصوفي، إذ أدرك هذا الباحث بما أكده من بعد نظر ورأي ثاقب أن الدراسات الاستشراقية المتصلة بالتراث الصوفي وإن قدمت الكثير للمعرفة العلمية وعرفت بجوانب متعددة من هذا الإرث وحللت أبرز النظريات والاتجاهات في المدارس الصوفية وكانت لها الريادة في التعريف بأهم التجارب والنماذج والشخصيات في هذا المجال بالإضافة إلى مجهودات جديرة باحترام في الاهتمام بدراسة المصطلح الصوفي وتصنيف معاجم مختصة في هذا الميدان. فإنها وإن كان لها الفضل في كل ذلك لم تستطع أحياناً التجرد من خلفياتها العقائدية والحضارية ولم تنج من التورط في إسقاطات قيمية ومفهومية مما حال دون إبراز خصوصيات هذا التراث، إن لم نقل أدى إلى طمس الكثير من تلك الخصوصيات.

وليس بوسع الباحث الجاد التغاضي عن هذه الحقائق، بل إن واجب الأمانة العلمية يدعوه إلى تخليص التراث من بعض الآراء الجاهزة والمسبقة التي حاولت تلك الدراسات إسقاطها عليه متخذة إياها في شكل مصادرات بدعوى اختبارها في بيئات ثقافية وحضارية

أخرى. ودائماً في هذا الإطار المنهجي يسجل محمد مفتاح إضافة أخرى ليست تصحيحية في هذه المرة، ولكنها تأسيسية، إذ تجاوز بها حدود الدراسات النظرية التي اكتفت بعرض المفاهيم والنظريات والتجارب الصوفية وكذلك الدراسات التاريخية التي اهتمت بنشأة التيارات والنزعات والمدارس الصوفية عبر التاريخ إلى البحث عن رؤى تفسيرية وتأويلية للظاهرة الصوفية. وهو مجال يكاد يكون بكراً باستثناء بعض المحاولات التي تذرعت بمناهج التحليل النفسي لتفسير ظاهرة الكرامات. ولا تزال عديد الظواهر الصوفية في حاجة إلى مقاربات تفسيرية وتأويلية جديدة من شأنها أن تكشف النقاب عن أسرارها ورموزها بهدف الوقوف على دلالتها الحضارية بصفتها إفرازاً ثقافياً واجتماعياً للمجتمعات العربية الإسلامية، وفي هذا الإطار تتنزل محاولة محمد مفتاح لتفسير شتى الملابسات التي حفت بوجود الظاهرة الصوفية وانتشارها ببلاد المغرب، متوسلاً إلى ذلك بمقاربات إناسية واجتماعية وتاريخية، وقد تمكن بفضل التمرس بتلك المقاربات ومناقشة مسلماتها من توظيفها التوظيف الملائم لكشف النقاب عن طبيعة العلاقات بين التركيبة الاجتماعية ببلاد المغرب في عهود تاريخية معينة وأوضاع النشاط الصوفي وملابسات انتشاره وتغلغله في تلك الأوساط الاجتماعية والمغربية.

ويجوز لنا القول بأن الإضافة المنهجية في أعمال محمد مفتاح تتمثل في مقدرته الواضحة على التوظيف المرضي لمكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة التراث فقد عرف كيف يستفيد من تراث تلك العلوم ومبتكراتها لفتح مغالق التراث الصوفي وفك ألغازه وتقديم مقاربة تفسيرية وتأويلية متماسكة المكونات منسجمة الأركان

كفيلة بتنزيل الظاهرة الصوفية في إطارها الثقافي والاجتماعي والسياسي تنزيلاً يكشف عن أدوارها ووظائفها الروحية والحضارية، وفي مقدمة تلك العلوم التي أقدم الباحث على توظيفها في دراساته الصوفية العلوم اللغوية والألسنية، فكثيراً ما توقف عند أهم المصطلحات الفنية تفسيراً وتحليلاً لأصولها اللغوية وصيغها الاشتقاقية بالاستناد إلى أهم المعاجم والموسوعات والقواميس المختصة مثلما فعل بخصوص تحليله لمعاني ودلالات «الزاوية» «الرباط» في دراسة حول «الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية». والطريف في هذه الدراسة أن المعالجة الفيلولوجية التي أجراها صاحبها بخصوص هذه المصطلحات لم تكن معالجة آنية تكتفي بعرض المعاني النهائية والمستقرة التي سجلتها المعاجم والقواميس وإنما كانت معالجة زمانية تهتم برصد التطورات الطارئة على الدلالة عبر السياقات الخطابية المختلفة وعبر الأحقاب والعصور المتعاقبة وصولاً إلى المرحلة المعنية بالدراسة، ولا يخفى ما في هذا التمشي المنهجي من فوائد علمية تتصل بالأبعاد التاريخية للقضايا والظواهر المدروسة، وتعمق النظر في مدلولات الخطاب المدروس.

وغني عن البيان أن هذا الأسلوب في البحث مما يندر وجوده في معظم الدراسات التي تناولت التراث الصوفي إن لم نقل أنه ليس أقل ندرة في غيرها من الدراسات العربية، والواجب يدعونا إلى الأخذ به والعمل على تعميمه. وإذا ما بدا لنا الباحث محمد مفتاح في هذا المجال لغوياً متمكنا فإنه بدا لنا آخذاً أيضاً بطرف من العلوم الانسانية الأخرى ومحسناً لتوظيفها واستثمارها في المجالات الدراسية التي يهتم بها وجدير بنا في هذا السياق أن نعيد إلى الذاكرة جوانب من تحليلاته الرائعة للخطاب الصوفي تلك التي أقدم على الاستئناس فيها

بالمنهج الأنثروبولوجي لبيان صبغة العلاقة بين القبيلة والطريقة والتي تجاوز فيها حدود الأنثروبولوجيا الوصفية إلى الأنثروبولوجيا التفسيرية والتأويلية بشيء غير قليل من التحري لحسن التوظيف وجودته، مع مراعاة ما للمادة موضوع الدراسة من طابع خصوصي هو إفراز حتمي للأوضاع الثقافية والحضارية في إقليم معين وتاريخ محدد. وهكذا كان الاستئناس بهذا المنهج على يديه أداة إنتاج وتوليد لأنه نظر إليه باعتباره أداة وليس هدفاً ووسيلة وليس غاية، وباعتباره قابلاً للتطوير والتحسين ككل الوسائل والأدوات فكان التراث لديه مثرياً للمنهج كما كان المنهج مضيئا للتراث ومعيناً على اكتشاف مجاهله، وكانت معالجته المنهجية هذه مغايرة لتلك المعالجات التي كان فيها التذرع بعلم الإناسة إعلاء من شأنه لذاته باعتباره فوق التراث ومسلطاً عليه بشكل قمعي يطمس ملامحه ويتجنى عليه. والباحث المقتدر أخذ أيضاً بطرف من علم الاجتماع وقد استطاع أن يوظف معارفه في هذا المجال لتوضيح العلاقة بين الظاهرة الصوفية والأوساط الحضرية والبدوية وكيفية تفاعلها مع تلك الأوساط سلباً وإيجاباً وما يتمخض عن ذلك التفاعل من نتائج وانعكاسات على الحياة الروحية في المجتمعات المغربية ويدرك المتابع لتحليلاته ومناقشاته لهذا الموضوع مدى إحاطته بمكونات تلك المجتمعات وبتركيبتها البشرية وبأوضاعها الاجتماعية وبمدى تغلغل العادات وشعائر الصوفية في حياتها اليومية ليقف من كل ذلك على بصيرة نافذة واستيعاب دقيق لمعطيات علم الاجتماع الديني.

تلك بعض الروافد الروحية العلمية والثقافية التي غذت منهج محمد مفتاح في دراسته الصوفية وقد اقتصرنا فيها على ما أفضى إليه

الاستقراء لفصول كتابه حول «الخطاب الصوفي» ولسنا نشك في توفر غيرها من الروافد، مما لم نتمكن من الانتباه إليه، ولكن لا مناص مع ذلك من الإشارة في هذا السياق إلى ما يتمتع به هذا الباحث من حس تاريخي واضح فنحن نشعر عند مطالعة بحوثه بأننا نقرأ لمفكر ومؤرخ في آن واحد وقد رافقه هذا الحس في معظم ما ارتاده من مجالات فسواء كان شارحاً لغوياً أو محللاً اجتماعياً أو عارضاً لنظريات صوفية، لم تخل رؤيته للقضايا واستقراؤه للظواهر من ذلك الحس التاريخي الذي يتمكن بفضله من الوقوف على دقائق المعاني وخفايا الخصائص ومن إدراك ما في المسائل المدروسة من خصوصيات وما في الظواهر المعروضة والموصوفة من تطورات وتباينات. فإذا بنا إزاء دراسات حيوية ترصد الحراك في كل شيء، ولا تقنع بعرض الأمور في شكل منمط ومستقر وإنما تعرضها في صورتها المتحركة والنامية والمتطورة، تلك الصورة التي تكشف عن حقيقة وجودها وترسم خط سيرورتها وترصد طبيعة مآلها وصيرورتها.

وبعد هذا، وبناء عليه، يمكننا القول بأن محمد مفتاح قد تمكن بعد إطلاعه على مدرسة التاريخ الجديد وعلى الدراسات الانتروبولوجية والاجتماعية وعلى الدراسات الاستشراقية القديمة والحديثة وبفضل استيعابه لسيميائيات غريماس (Grémas) وتمرسه بالمناهج الحديثة في تحليل الخطاب من صياغة منهج خاص عماده رؤية نقدية تحليلية كفيلة بالنفاذ إلى البنية العميقة للظاهرة المدروسة، متجنباً بذلك التاريخ السردي وتاريخ الأفكار الخطي المجرد ومطرحاً الآراء المسبقة، ومعولاً في كل ذلك على التعامل مع الوثائق، في ضوء المفكر فيه وغير المفكر فيه والمسكوت عنه والمقصى

والمهمش، فخلص بذلك دراسة التصوف المغربي من الفرضيات الخاطئة التي اعتبرت الظاهرة الصوفية ببلاد المغرب تعبيراً عن القومية البربرية وإحياء للوثنية أو وسيلة لسيطرة المدينة على البادية أو أداة لسيطرة المخزن بالإضافة إلى النظرية الانقسامية التي قال بها الاستشراق الحديث. وقد كانت مجهودات صاحب الخطاب الصوفي في هذا المجال مواصلة وتطويراً لما سبق لعبد الله العروي أن نبه إليه من ضرورة تجاوز تلك الآراء وتناول المسألة بالدرس من جديد دراسة علمية تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات البيئة المغربية.

لكن إضافات محمد مفتاح إلى الدراسات الصوفية لم تكن منهجية فقط إذ كانت له إضافات موضوعية أيضاً، فقد ارتاد هذا الباحث بمنهجه الجديد مجالات دراسية جديدة وفتح أفاقاً مستحدثة في مجال دراسة التراث الصوفي. وكان لبحوثه العلمية في هذا الإطار نتائج قيمة وكان منطلقه في ذلك معرفة دقيقة بهذا اللون من التراث وإدراك عميق لخصائصه ومميزاته. فالقارئ لبحوثه يستشف من خلالها اطلاعه الواسع على التصوف المشرقي نشأةً وتطوراً ومدارس ونظريات وهو زاد لا مناص من التزود به لكل دارس مختص كما أن اطلاعه على تاريخ التصوف بالمغرب والأندلس لم يكن دون ذلك تعمقاً واختصاصاً. وتعتبر دراسته للخطاب الصوفي ببلاد المغرب إضافة نوعية إلى الدراسات المهتمة بالتصوف المغربي، وهي إضافة تكتسي كل معانيها وأبعادها، خاصة إذا علمنا أن هذا النوع من الدراسات لا يزال في حاجة إلى عناية الباحثين وأنه لا يقاس من حيث الكم على الأقل بالدراسات التي أنجزت حول التصوف المشرقي، سواء في ما يتعلق بتحقيق التراث والتعريف به أو في ما يتصل بدراسته وتحليله ونقده.

وتتمثل الإضافة النوعية أيضاً في بحوث محمد مفتاح في تركيز الاهتمام على لون خاص من تجليات التيار الصوفي لم يحظ هو الآخر بما يكفي من العناية والاهتمام من قبل الدارسين سواء بالمشرق أو المغرب، ونعني به التصوف الطرقي فباستثناء بعض الدراسات التي أنجزت إلى حد الآن بهدف التعريف بالطرق الصوفية وتاريخ نشأتها وتطورها وانتشارها وبما تكاد تشترك فيه من حيث بنيتها وشعائرها وطقوسها وببعض مؤسسيها وشيوخها وببعض ما اضطلعت به من وظائف وأدوار لا نكاد نظفر ببحوث معمقة حول أوضاع هذه الظاهرة في البيئات العربية الإسلامية المختلفة على شاكلة الدراسات التي أنجزها محمد مفتاح واستقرأ فيها أوضاع الظاهرة في البيئة المغربية محللاً مختلف الصلات والوشائج التي تشدها إلى تلك البيئة ومحاولاً الكشف عن البنى العميقة للظاهرة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي.

وبعد أن رسم هذا الباحث الملامح البارزة والسمات الكبرى للثقافة الصوفية في هذه البيئة مجسماً لها في تيارات ثلاثة هي التصوف الفلسفي والتصوف السني والتصوف الشعبي، انبرى لتحليل عناصر المثاقفة مع المشرق في هذا المجال مبيناً وجوه التفاعل بين الثقافة الصوفية الوافدة والثقافة المحلية، ومن بين تجليات ذلك التفاعل التي تمكن من رصدها حصول التوتر بين تلك الثقافة الصوفية الوافدة والثقافة المحلية وتحول بعض المفاهيم عن دلالتها الأصلية عبر عملية الانتقال وشيوع مظاهر ذلك التحول في المعاملات والعبادات، لا سيما أن الجمهور المتلقي قد كان أمياً يعتمد الذاكرة ويمزج في فهمه بين الأسطورة والتاريخ الحقيقي، مما نجم عنه توتر الصراع بين الفهم الخرافي والتاريخ الوثائقي وبين من يمثلون العلم ومن يمثلون الابتداع.

وهكذا نشأ صراع حاد في البيئة المغربية بين الثقافة الشعبية وأعرافها وعاداتها والثقافة العالمية والموثقة والمتمثلة في علوم التصوف والفقه والكلام وبالرغم من التحري الشديد الذي اتسمت به جهود المشرفين على حركة التدوين إزاء الروايات الشفوية واصلت الذاكرة الشعبية عملها عبر العصور فهي ذاكرة حية لا تموت، وهذا يعني أن المثاقفة بين الثقافتين المشرقية والمغربية لم تكن مجرد نسخ ثقافة لأخرى أو نقل ومحاكاة لها رغم اجتهادات الناقلين في الترجمة من العربية إلى البربرية، وإنما كانت إنتاجاً لثقافة جديدة هي المادة الأساسية لثقافة التصوف الطرقي الشعبي، ولم يكن هذا الضرب من المثاقفة بين الثقافتين الشرقية والمغربية هو السمة الوحيدة التي رصدها الباحث في البيئة المغربية، بل إننا نلاحظ في دراسته اهتماماً واضحاً بمدى التفاعل الحاصل في هذه البيئة بين الظاهرة الطرقية والمذهب المالكي من ناحية والعقيدة الأشعرية من ناحية أخرى، وهو تفاعل قد شهد مداً وجزراً عبر مراحل وأطوار وقد أفضى هو الآخر الى صبغة جديدة أضفت على الثقافة الصوفية المغربية طابعاً خاصاً نتيجة لذلك التفاعل المستمر، ولم تقف رؤية الباحث التحليلية والنقدية عند هذا الحد من رصد التفاعلات والتحولات والخصوصيات، بل إننا رأيناه يتوقف أيضاً عند تفاعل الظاهرة الطرقية ببلاد المغرب مع البنى الاجتماعية المحلية في تلك البيئة، إذ أبرز التواشج العضوي بين تلك الظاهرة والأوضاع البيئية المحتضنة لها والمتفاعلة معها مما أضفى عليها طابعاً خاصاً لا نلاحظه في بيئات أخرى.

بمثل هذه التحولات العميقة للخطاب الصوفي في بلاد المغرب وهي تحليلات تهدف إلى الكشف عن مختلف أبعاد الظاهرة الصوفية

من خلال وصف مظاهرها وتجلياتها وتأويل رموزها والنفاذ إلى بناها الاجتماعية والثقافية العميقة سجل محمد مفتاح إضافات نوعية إلى الدراسات الصوفية وفتح أفاقاً جديدة للبحث العلمي في هذا المجال، ولعل في طليعة تلك الإضافات تركيزه على البعد الوظيفي في دراسته للخطاب الصوفي إذ كانت دراسته منهجية نسقية اجتماعية وظيفية، وقد تمحورت حول الدور الذي قام به الصوفية في ضمان التوازن بين الفئات الاجتماعية. وذلك عبر اضطلاعها بعديد الوظائف السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية، إذ أسهمت في التخفيف من الأزمات وفي حقن الدماء وفي الدعوة إلى الجهاد وفي الاضطلاع بالوظيفة الدينية التربوية والتعليمية وفي السعي إلى المحافظة على وحدة الأمة وقد حلل الباحث جميع هذه الوظائف وحلل أبعادها وضبط حدودها، واستشهد عليها بالوثائق والأحداث التاريخية المؤيدة واستخلص منها نتائج هامة لها انعكاسات ذات شأن وخطر على منزلة الظاهرة الصوفية في الحضارة العربية الإسلامية وعلى تجديد رؤيتنا للتراث، ولعل من أهم ما استخلصه الباحث من نتائج وما أسفر عنه بحثه من فوائد اعتباره أن القضية الأم التي تتمحور حولها وظيفة الظاهرة الصوفية في تلك البيئة المغربية هي قضية الجهاد والاتحاد واعتباره أن هذه القضية تمثل الروح الناظم لأدب المغرب الإسلامي وفكره وتاريخه. وبناء على هذا الاعتبار رأيناه يدعو إلى اعتماد هذه الروح لاقتراح تحقيب جديد للأدب وتاريخ المغرب والأندلس وتجاوز المناهج التحقيبية التقليدية التي تبناها باحثون سابقون مثل عبد الله كانون وابن تاويت الطنجي وغيرهما، وهي وجهة نظر جديرة بالاحترام والاعتبار، لأن صاحبها قد اهتدى إليها بعد بحث واستقصاء

ولم تكن من النظريات المسقطة أو المرتجلة بل هي مستمدة من صميم الأوضاع التاريخية والاجتماعية والثقافية للبيئة المغربية موضوع الدراسة.

تلك بعض الإضافات التي وقفنا عليها من خلال استقرائنا لأعمال الباحث المتميز محمد مفتاح ولسنا نشك في أن استقراءَنا لأعمال الباحث المتميز محمد مفتاح لم يبلغ مستوى الشمول الذي نرضاه والإحاطة التي نطمح إليها، فللرجل إضافات أخرى يضيق المجال بذكرها وتتطلب المزيد من التعمق في بحوثه ودراساته فلعل هذه الكلمة الوجيزة تلفت أنظار الباحثين الشبان إلى مواصلة النظر والتدبر في هذا الاتجاه وإلى السير على الدرب والنسج على المنوال.

المحتويات

الباب الأول
في القراءة والتاويل

الباب الثاني
في تنوع التجربة الدينية

الباب الثالث
التجربة بين الفكر والإبداع